مجلـــة كليـــة العلوم الاسلاميـــــــــة

العدد﴿ ٦٦﴾ ٢٠ ذي القعدة ١٤٤٢هـ / ٣٠ حزيران ٢٠٢١م

تـعـلـيـلُ أفـعـال الله تـعـالـى في الـفِـكـرِ الأشعري (دراسة تـحـلـيـلـيـة)

Explaining the actions of God Almighty in Ash'ari thought (An analytical study)

م.د. طاهر حسين طاهر

المدرس في ثانوية الإمام الغزالي الإسلامية/ كركوك

Researcher: Dr. Tahir Hussain Tahir
Workplace: Ateacher At Imam AL Ghazali Islamic Highschool

DOI: https://doi.org/10.51930/jcois.21.66.0280



مجلــــة كليـــــة العلوم الاسلاميــــــــــــة
العدد(٦٦) ٢٠ ذي القعدة ١٤٤٢هـ / ٣٠ حزيران ٢٠٢١م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخـص البحــث

من المشكلات الكلامية التي جرى فيها خلاف واسع بين الفرق الإسلامية عموما والكلامية على وجه الخصوص أفعال الله تعالى وأحكامه هل تخضع لمعايير التعليل أم لا، بعبارة أخرى: هل تتضمن أفعاله تعالى أغراضا ومقاصد أم لا؟.

فكثر الحديث والآراء بخصوصها، وهذه الدراسة محاولة للتوصل إلى الرأي الصحيح أو مُجانبتُهُ، وتوضيح ما جرى فيه من خلاف في هذه المسألة، خصوصاً في المذهب الأشعري، وهو محاولة أيضاً للتوفيق بين الآراء قدر الإمكان، وتفسير ما قد يبدو من خلاف عند البعض.

لذا قسَّمتُ هذا البحث على مبحثين، وصدَّرتهُ بتمهيد عرَّفتُ فيه بالمصطلحات التي لها علاقة بالتعليل.

الـكـلـمـات الافـتـتـاحـيـة لـلـبـحـث

(التعليل/ الأفعال/ الحكمة/ الأشعري/ الغرض)



مجلـــة كليـــة العلوم الاسلاميـــــــــــة

العدد(٦٦) ٢٠ ذي القعدة ١٤٤٢هـ / ٣٠ حزيران ٢٠٢١م

Among the verbal problems in which a wide disagreement took place between the Islamic groups in general and the verbal sects in particular was the actions and rulings of God Almighty whether they were subject to the criteria of reasoning or not, in other words: Do his actions include purposes and purposes or not؟

There is a lot of talk and opinions regarding it, and this study is an attempt to reach the correct opinion or to avoid it, and to clarify the disagreement that took place in this matter, especially in the Ashari doctrine, and it is also an attempt to reconcile opinions as much as possible, and to explain what may appear to be a disagreement among some.

Therefore, I divided this research into two topics, and issued it with an introduction in which I defined the terms that are related to the explanation.



بسم الله الرحمن الرحيم

مـقـدمـة

نحمدُكَ يا من اتسمت أفعاله بالحكمة وتنزهت عن العبث والسفه، الذي خلق كلَّ شيء بقدر، والصلاةُ والسلامُ على رسول الهدى سيدنا محمد وآله وصحبه خير البشر.

أمَّا بعد:

فإنَّ الله تعالى قد خلق هذا الكونَ فأبدع، خلق السماواتِ وما فيها من مجرات وما تحويه من أفلاك وكواكب، كل يجري بقدرٍ، نظامٌ دقيق ومُحكم، لا يسبق هذا ذاك: ٱ □ ٱ [يس: ٣٨ – ٤٠].

وخلق الأرض ومهدَّها، وأرساها بالجبال الشامخات، وزيَّنها بأصنافِ الأنهار والأشجار والحيوانات، وحكَّمها بقوانين وأنظمة عجيبة ودقيقة، فسبحانهُ، له الخلقُ والأمرُ ٱ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ٱ [الأعراف، من الآية: ٥٤].

وجعلَ له سُفراء في الأرضِ يُعرِّفون الناس به ويُبلغونهم قوانينه وتشريعاته، وختمهم بأفضلِ سُفرائهِ ورُسلهِ محمد ق.

ودوَّن العلماءُ بعد عصر الرسالة والسلفِ العلوم التي تلقَّوها واستنبطوها من رسالة الخاتم محمد ق وكان من ضمن ما دُوِّنَ علم العقيدة الإسلامية، واحتوت على مسائل مُشكلة كثُرَ فيها الخلافُ بين الفِرقِ، وأرهقت العقول والأفكار، ومن هذه المسائل مسألة أفعال الله تعالى هل تخضعُ لقوانين التعليل أم لا، وهل لله تعالى غرضٌ ومقصد من أفعالهِ أم أنها خالية منها؟.

فرأيتُ دراسة هذه المسألة عند الفرق الإسلامية، خصوصاً المذهب الأشعري، بحثاً عن أجوبةٍ لأسئلة كثيرة تراود الأذهان، وبغية الوصول إلى الصوابِ أو مُجانبته، والله الموفق والهادي إلى سواء الصراط.



وقد جعلتُ هذا البحث على تمهيد ومبحثين.

ففي التمهيد عرَّفتُ بمصطلح العلة والألفاظ التي لها علاقة بلفظ العلة سواء من قريب أو بعيد.

والمبحث الأول كان بعنوان: تأصيل قضية تعليل أفعال الله تعالى، واندرج تحت هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

والمطلب الثاني: مسألة الصلاح والأصلح.

أمَّا المبحث الثاني فجاء تحت عنوان: تعليل أفعال الله تعالى في الفكر الأشعري، وجاء تحته المطالب الآتية:

المطلب الأول: أقسام الأمور الصادرة عن الله تعالى.

المطلب الثاني: تصور المدارس الكلامي والفلسفية لهذه المسألة.

المطلب الثالث: تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه في الفكر الأشعري.

وختمت البحث بذكر أهم النتائج التي تمخَّضت عنها هذه الدراسة، ثم ذيلته بالمصادر والمراجع التي استعنتُ بها في كتابة هذا البحث.

ونسألُ الله تعالى التوفيق والسَّدادَ في القول والعمل.

وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الأخيار.



مـطـلـب تـمـهـيـدي

التعريف بمصطلح العلة والألفاظ ذي العلاقة بها

قبل الشروع في بحث هذه الجزئية من علم الكلام؛ لا بد من إدراك معاني الألفاظ المتعلقة بها إدراكا صحيحا، ينتجُ عنه فهمٌ سليمٌ لأبعادِ هذه المسألة. فأهم الألفاظ المتعلقة ببحثنا هذا ستٌّ: (العلة) و(الغرض) و(الباعث) و(الغاية) و(السبب) و(الحكمة). وهذا تحقيق لمعانيها في اللغة.

أولاً: التعريف اللغوي بمصطلح العلة والألفاظ ذاتِ الصلةِ.

أ. العلَّةُ:

(عَلَّ) الْعَيْنُ وَاللَّامُ أُصُولٌ ثَلَاثَةٌ صَحِيحَةٌ: أَحَدُهَا تَكَرُّرٌ أَوْ تِكْرِيرٌ. وَالْآخَرُ عَائِقٌ يَعُوقُ. وَالثَّالِثُ ضَعْفٌ فِي الشَّيْءِ.

- فَالْأَوَّلُ: الْعَلَلُ، وَهِيَ الشَّرْبَةُ الثَّانِيَةُ. يُقَالُ عَلَلٌ بَعْدَ نَهَلٍ. وَالْفِعْلُ يَعُلُّونَ عَلًّا وَعَلَلًا. وَفِي الْحَدِيثِ: "إِذَا عَلَّهُ فَفِيهِ الْقَوَدُ"، أَيْ إِذَا كَرَّرَ عَلَيْهِ الضَّرْبَ.

وَأَصْلُهُ فِي الْمَشْرَبِ. قَالَ الْأَخْطَلُ:

إِذَا مَا نَدِيمِي عَلَّنِي ثُمَّ عَلَّنِي ... ثَلَاثَ زُجَاجَاتٍ لَهُنَّ هَدِيرُ

- وَالْأَصْلُ الْآخَرُ: الْعَائِقُ يَعُوقُ. قَالَ الْخَلِيلُ: الْعِلَّةُ: حَدَثٌ يَشْغَلُ صَاحِبَهُ عَنْ وَجْهِهِ. وَيُقَالُ اعْتَلَّهُ عَنْ كَذَا، أَيِ اعْتَاقَهُ.
- وَالْأَصْلُ الثَّالِثُ: الْعِلَّةُ: الْمَرَضُ، وَصَاحِبُهَا مُعْتَلٌّ. قَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: عَلَّ الْمَرِيضُ يَعِلُّ عِلَّةً فَهُوَ عَلِيلٌ. وقَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ أيضاً: الْعَلُّ: الضَّعِيفُ مِنْ كِبَرٍ أَوْ مَرَضٍ[i].

وتأتي بمعنى السبب، فقد جاء في لسان العرب: "هذا علةٌ لهذا، أي: سببٌ، وفي حديث السيدة عائشة ل: فكانَ عبد الرحمن يضربُ رجلي بعلة الراحلةِ. أي: بسببها"[ii].

ب: الغرض



الغَرَضُ: الهدف الذي يرمى فيه. وفهمتُ غَرَضَكَ، أي: قصدك. والغَرَضُ أيضاً: الضجرُ والملال. ويقال أيضاً: غَرِضْتُ إليه، بمعنى اشتقت إليه[iii]. وَالْغَرْضُ: النُّقْصَانُ عَنِ الْمِلْءِ. يُقَالُ: غَرِّضْ فِي سِقَائِكَ، أَيْ لَا تَمْلَأْهُ[iv].

وبالنظر في معاني الغرض السابقة نجد أنها تأتي بالمعاني الآتية: الغاية، القصد، الضجر، الشوق، النقصان عن الملء.

ت. الباعث:

البعث يأتي بمعنى الإرسال[v]. ويأتي بمعنى الإحياء بعد الموتِ، ومنه: بعث الموتى: نشرهم ليوم البعث. ويقال: انبعث في السير، أي: أسرع[vi].

ويأتي بمعنى الإثارة، أي: إثارةٌ قاعدٍ أو باركٍ، يقال: بعثتُ الناقةَ: إذا أثرتَها[vii].

ويأتي بعث بمعنى الاندفاع، يقالُ: انبعثَ الشيء، أي: اندفعَ[viii].

وعند النظر فيما سبق نجدُ أنَّ كلمة (بعث) تطلق على المعاني الآتية:

الإحياء بعد الموت، الإسراع، الإثارة، الاندفاع، إيقاظُ جالسٍ، أو نائمٍ.

ث. الغاية:

الغاية: مأخوذ من (غَيا)، والغاية: أقصى الشيء، ونهايته، وأصل غيا: غيي[ix].

الغاية: أصلها: غييةٌ، قلبت الياء الأولى ألِفاً؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، فصارت: غاية[x].

والغاية في اللغةِ الرايةُ، سُميت بذلكَ لأنها تُظِلُّ مَنْ تحتَها، قال الشاعر:

قد بِتُّ سامِرَها وغايةِ تاجرٍ ... وافيتُ إذا رُفِعت وعزَّ مُدامُها

ثم سميت: نهاية الشيء غايةً؛ تشبيها لها براية الحرب، لأنه يُنتهى إليها، كما يرجِعُ القومُ إلى رايتهم في الحربِ[xi].

جـ. الحكمة:

الحِكمةُ: "مَرْجِعُها إلى العَدْل والعِلْم والحِلْم. ويقال: أَحْكَمَتْه التَجارِبُ إذا كانَ حكيماً"[xii].

والحكم: يأتي لمعانٍ، منها:



العِلمُ والفقه، قال تعالى: (وآتيناه الحكم صبياً).

والقضاء بالعدلِ، قال النابغة الذبياني:

واحكُم كحُكْم فتاة الحيِّ إِذْ نظرت *** إِلَى حَمام سِراعٍ وارِدِ الثَّمَد[xiii].

المنعُ، ومنه قيل للحاكم بين الناسِ: حاكمٌ؛ لأنه يمنع الظالم من الظلم.

وفي لسان العرب: "في أَسماء اللَّهِ تَعَالَى الحَكَمُ والحَكِيمُ، وَهُمَا بِمَعْنَى الحاكِمِ، وَهُوَ الْقَاضِي، فَهو فَعِيلٌ بِمَعْنَى فاعِلٍ، أَوْ هُوَ الَّذِي يُحْكِمُ الأَشياءَ وَيُتْقِنُهَا، فَهُوَ فَعِيلٌ بِمَعْنَى مُفْعِلٍ[xiv].

حـ. السبب:

السببُ: له معانٍ كثيرة، منها: الحَبْلُ، وكُلُّ شيءٍ يتوصَّلُ به إلى غيرهِ، والجمعُ: أسبابٌ[xv].

وقال ابن فارس: "سَبَّ: السِّينُ وَالْبَاءُ حَدَّهُ بَعْضُ أَهْلِ اللُّغَةِ وَأَظُنُّهُ ابْنَ دُرَيْدٍ أَنَّ أَصْلَ هَذَا الْبَابِ الْقَطْعُ، ثُمَّ اشْتُقَّ مِنْهُ الشَّتْمُ"[xvi].

وعند النظر في معاني المصطلحات السابقة يمكن التوصل إلى:

أ. عدمُ جواز إطلاق لفظ العِلة بإزاء أفعاله تعالى، لأنَّها جاءت في اللغة لمعانٍ ثلاث: تكرار الشيء، والعائق عن الوصول للشيء، والضعف والمرض في الشيء، فالمعنى الأول –أعني: التكرار– بعيدٌ عن مدار بحثنا. يبقى المعنى الثاني والثالث وهو حمل العائق والمرض والضعف على الأفعال، وهذا أمرٌ واردٌ في حق أفعال المخلوقين، إذ تتسم أفعالهم بالضعف والمرض أحيانا، وتحولُ العوائقُ دونَ تحققها أحيانًا أُخرَ؛ ولكن هذا الإطلاق ممتنع في حق أفعاله تعالى اللهُ ليس كمثله شي ولا يدانيه شيء ولا يتصف بصفات الخلق.

ب. جواز إطلاق الألفاظ الآتية بإزاء أفعاله تعالى:

- الغرض: ويكونُ بمعنى القصد بمعنى أنَّ لله تعالى أفعالاً يقصدُ منها مصلحةَ العبدِ وإفادتَهُ، منها قوله تعالى: ﱡﭐ□□□□□□□ﱠ [الذاريات: ٥٦].
- الباعث: ويكونُ بمعنى الحكمة التي من أجلها أوجد الله تعالى فعلاً من أفعاله.



- الحِكمة: بمعنى أنَّ أفعاله تعالى كلها حكيمة ومتقنة لا يتخللها سفهٌ أو عبث كقوله تعالى: ﴿ ﴾ [القمر: ٤٩].

ثانيا: المعنى الاصطلاحي للكلمات السابقة

أ. تعريف العلَّةُ اصطلاحاً:

للعلماء في تعريف العلةِ مذاهب كثيرة، منها:

"أنَّها المُعرِّفُ للحكمِ[xvii]، ومعنى كون الإسكار عِلَّةً: أنَّهُ مُعرِّفٌ، أي: علامةٌ على حُرمةِ المُسكِرِ كالخمرِ والنبيذِ"[xviii].

"أنَّها الوصفُ المؤثِّرُ في الأحكامِ بجعلِ الشارعِ لا لذاتهِ"[xix]. وهو مذهب الإمام الغزالي/[xx].

"أنها الوصف المؤثر بذاته في الحكم"، وهو مذهب المعتزلة[xxi].

ب. تعريف الحِكمة اصطلاحاً:

يُطلقُ على معنيين:

"الأول: الأمرُ الذي لأجلهِ جُعِلَ الوصفُ الظاهرِ علةً، كالمشقَّةِ بالنسبةِ إلى السفرِ، فإنها أمرٌ مناسبٌ لشرعِ القصرِ، وكاختلاطِ الأنسابِ بالنسبةِ للزنا، فإنه أمرٌ مناسبٌ لشرعية الحد.

الثاني: ما يترتَّبُ على التشريع من جلبِ مصلحةٍ أو دفعِ مفسدةٍ. كدفعِ المشقَّةِ بالنسبةِ لشرعية القصرِ، وتحصيل منفعةِ حفظِ الأنسابِ بالنسبةِ لتحريم الزنا ووجوب الحد"[xxii].

الفرق بين العلة والحكمة:

علة الحكم: "هي الوصفُ الذي جعلهُ الشارعُ مُتعلقاً لثبوت الحكم، إذ ربط الشارع به الحكم وجودا وعدماً، بناءً على أنه مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم.

والحكمة: هي المصلحةُ نفسُها.



مثاله: أجاز الشارع للمسافر قصر الصلاة الرباعية وقد عُلِّقَ القصرُ بالسفرِ الذي هو الوصف الظاهر المنضبط، والذي هو مظنة المشقة، فهو العلة والمشقَّةُ: هي المصلحة التي قصدها الشارع، فهي الحكمة"(xxiii).

ت. تعريف السببُ اصطلاحاً:

السببُ: وهو" ما يضافُ الحُكمُ إليهِ للتعلُّقِ به من حيثُ إنَّهُ مُعرِّفٌ أو غيرُهُ"(xxiv).

ث. تعريف الغرضُ اصطلاحاً:

الغرضُ يُرادُ به في العُرفِ واللغةِ: الغاية العائدة على نفس الفاعل بكمالٍ بوجهٍ ما.

وفي الاصطلاح: هو الباعثُ على الفعلِ(xxv).

الفرق بين الفائدة والغاية والعلة والغرض

إذا ترتَّبَ على فِعلٍ أثرٌ ما، فمن جهةِ أنه نتيجةُ الفِعلِ وثمرتُهُ، سُمِّي فائدةً، ومن جهةِ أنه طرفُ الفِعلِ ونهايتهُ سُمي غايةً، وإذا كان سبباً باعثاً لإقدام الفاعل عليه يُسمَّى بالنسبةِ إلى الفاعل غرضاً ومقصوداً، ويسمى بالنسبةِ إلى الفعلِ علةً غائيةً(xxvi).



المبحث الأول: تأصيل قضية تعليل أفعال الله تعالى

تستند النتائج التطبيقية لأي بحث على أُسسٍ فكريةٍ سابقةٍ، وعادة ما تكونُ هذهِ الأُسسُ نقطةَ الركيزةِ الأساسية التي يستندُ عليها الباحث في معالجة ما تُصادفهُ من قضايا.

وبالتأمُّلِ والبحث في الجذور التأريخية لهذه المشكلة الكلامية نجدُ أنها تقومُ على مسألة تصوّر المُتكلمينَ للإرادةِ الإلهية هل هي مُطلقةٌ، بمعنى أنها غير خاضعةٍ لمعايير الحُسنِ والقُبْحِ والعدل والظُلم؟ أم أنها مُرتبطةٌ وملازمةٌ للحِكمةِ والعدل والإلهي، ومُراعيةٌ للمصلحة؟[xxvii].

فالمعتزلة يرون أنَّ أفعالَهُ تعالى موافقة لما يقتضيه العقل من المصلحة والحسن والحكمة، وذهبوا إلى تنزيه الله تعالى عن أفعال الشرور والقبائح التي تحصل في هذا الكون، وانتهوا إلى القول بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى[xxviii].

أمَّا الأشاعرةُ فهم على النقيض من رأي المعتزلة، إذ قالوا بعدم تعليل أفعال الله تعالى، ونفوا الأغراض والمصالح عن أفعاله تعالى[xxix]، ونفوا أنْ يكون في الأشياء حُسْنٌ وقُبحٌ ذاتي، وأنه تعالى لا يجبُ عليه شيءٌ، فلا صلاح ولا أصلحَ[xxx].

وهكذا نرى أنَّ لهذه المسألة جذورا تاريخية تتصل بمسألتين فكريتين لا يمكنُ إغفالهما، أعني: مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ومسألة وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى.

لذا سنتطرق في هذا المطلب باختصار إلى هاتين المسألتينِ:

المطلب الأول: مسألة التحسين والتقبيح العقليين

"هل في الأشياء حُسنٌ وقُبحٌ ذاتي؟ وهل في مكنة العقل إدراكهما لوحده؟ وما هو دور الشرع في ذلك"[xxxi].

إنَّ مسألة الحُسن والقبح العقليين من المسائل التي طُرحت على طاولة الفكر الإسلامي في وقت مبكر، إذ تمتد جذورها إلى الفكر الاعتزالي.

فالإمام أبو القاسم الرسي ت(٢٤٦هـ) أحد أئمة الاعتزال ذكر في رسالة صغيرة له أصولا خمسة للمعتزلة[xxxii] فقال في أصلهم الثاني: "إنَّ الله سبحانه عدلٌ غير جائر، لا يُكلف نفسا إلَّا وسعها،



ولا يعذبها إلَّا بذنبها، لم يمنع أحداً من طاعته؛ بل أمرهُ بها، ولم يُدخل أحداً في معصيته، بل نهاهُ عنها"(xxxiii).

ويقصدُ المعتزلةُ بالعدلِ: "أنَّ أفعالهُ تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يُخِلُّ بما هو واجبٌ عليه"(xxxiv).

فالقول بكونه تعالى عدلاً فرعٌ عن القول بالتحسن والتقبيح العقليين، يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي ت(٤١٥هـ): "ونحنُ إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عَدْلٌ حكيمٌ، فالمُرادُ به أنه لا يفعلُ القبيحَ، أو لا يختارهُ، ولا يُخِلُّ بما هو واجبٌ عليه، وأنَّ أفعالُ كلها حسنةٌ"(xxxv).

فالمعتزلة ترى الحَسنَ والقُبحَ ذاتيين في الأشياءِ، مُنبعثةً منها، وأنَّ في مكنة العقلِ إدراكُ ذلكَ بداهةً او بالنظرِ، وقد يخفى عليه ذلكَ أحياناً فيُدرِكُهما بواسطةِ الشرعِ، فيكونُ الشرعُ سبيلاً لإدراكهما لا لإنشائِهما(xxxvi).

فالعقل عندهم إذًا أساسٌ لتقدير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرع، بدليل تفريق الناس بين الأشياء الحسنة والقبيحة في ذاتها، فلما جاءت الشريعةُ لم تفعل سوى تأكيد وتأييد ما اهتدت إليه العقول من قبل(xxxvii).

وذكرَ الدكتور حسن الشافعي عن الآمدي اتفاقَ المعتزلةِ في رأيهم هذا مع الفلاسفة الإسلاميين والكرامية والخوارج(xxxviii).

أمَّا الأشاعرةُ فيختلفُ رأي متقدميهم عن متأخريهم، فيرى المُتقدمون منهم أنَّ الحُسنَ والقُبحَ شرعيانِ مُطلقاً، يقولُ الإمامُ الأشعري /: "فإنْ قالَ قائِلٌ فإنَّما يَقبُحُ الكَذِبُ لأنهُ قبَّحهُ، قيل له: أجَلْ، ولو حسَّنَهُ لَكانَ حسناً"(xxxix). ويقولُ الإمام الباقلاني جواباً عن سؤال مفادهُ: كيف يجوزُ لله تعالى أن يُؤلِمَ الأطفال، ويأمُرَ بذبحِ الحيوانِ وإيلامهِ من غير غرضٍ للأولِّ، وفائدةٍ في الثاني، مع قُبحِ ذلك منه جميعاً؟. فأجابَ /: "إنَّ ذلكَ إنَّما قَبُحَ منا وصار جوراً من فِعلنا لأجلِ نَهي مالكِ الأعيانِ والأشياءِ لنا عن فعلهِ، فلولا تقبيحهُ لذلكَ ونهيهُ عنه لَمَا قَبُحَ منَّا"(xl).



ويقولُ الإمامُ الجويني/: "العقلُ لا يدلُّ على حُسنِ شيءٍ ولا قُبحِهِ في حُكم التكليف، وإنّما يُتلَّقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع، وموجب السمع"(xli).

ومعنى ذلك: أنَّ الحُسنَ والقُبحَ صِفتانِ عارضتانِ في الأشياءِ، ليستا ذاتيتين فيها، فقد تأتي الشريعةُ بتحسينِ أمرٍ ما ثم تأتي شريعةٌ أُخرى فتنسخُ حُكمَ الأولى وتجعلُ الشيءَ نفسَهُ قبيحاً، وقد يكونُ الفعلُ نفسُهُ حسناً في حالٍ وقبيحاً في آخرَ، فالقتلُ حَسنٌ إذا كانَ قَصاصاً، وقبيحٌ إذا كانَ اعتداءً(xlii).

أمَّا مُتأخرو الأشاعرةِ كالإمام الرازي(xliii) والإيجي(xliv) والتفتازاني(xlv) وغيرهم فلا يطلقون القول بالتحسين والتقبيح، بل لهم في المسألةِ تفصيلٌ، فالحسنُ والقبحُ عندهم له اعتباراتٌ ثلاث:

١. كونهما صفتا كمالٍ أو نُقصان، ككونِ العِلمِ صفةَ كمالٍ لمن اتصف به، وكونِ الجهلِ صفةَ نقصٍ لمن اتصف به.

٢. كونُهما موافقينِ لغرضِ وطبعِ الشخصِ، أو مُخالفينِ لهُ. فقتلُ شخصٍ ما يكونُ مصلحةً لأعدائهِ، ومضرَّةً لأقربائهِ ومعارفهِ.

ولا شكَّ أنَّ الحُسنَ والقُبحَ بهذينِ الاعتبارينِ يُدركانِ بالعقلِ.

٣. الاعتبارُ الثالث: الحُسنُ والقُبحُ بمعنى ترتُّبِ المدحِ والذمِّ عليه في الدنيا، والثواب والعقاب في الآخرة. وجعلوا هذا القسم الأخير محلَّ النزاع :

فمتأخرو الأشاعرةِ يرونَ بأنَّ مُدركَ هذا النوع هو الشرع، والمُعتزلةُ يقولون بأنَّ مُدرِكهُ العقل.

ويترتّب على ذلك: أنْ لا ثوابَ ولا عقاب قبل ورود الشرع عند الأشاعرةِ.

وعلى رأي المعتزلةِ: أنَّ الإنسان مُحاسبٌ على أفعالهِ، بمعنى: أنه يُثابُ ويُعاقبُ عليها، حتى قبل ورود الشرع(xlvi).

وهذا التطور في المذهب الأشعري برزَ عند الفخر الرازي(xlvii)، ثم اعتنقهُ الأشاعرةُ من بعدهُ، ويذكر الدكتور الزركان بأنَّ الرازي قد أخذهُ من الفلاسفة(xlviii).



أمَّا الدكتور حسن الشافعي فينقلُ عن الآمدي اتفاق المعتزلة في هذا مع الفلاسفة الإسلاميين، والكرامية، والخوارج، وأضاف: بأنَّ الماتريدية والشيعةَ الإمامية وابن رشد وابن تيمية وابن الوزير يوافقون المعتزلة في قولهم: بأنَّ بعض الأشياء يكونُ حَسناً في ذاتهِ، وأنّه حينئذ يُدركُ بالعقل(xlix).

والمُلاحظُ: أنَّ هنالك تقارباً كبيراً بين المُعتزلةِ ومتأخري الأشاعرةِ، فهذا القاضي عبد الجبار يقول: "إنَّ من الحُسنِ والقُبحِ ما يكونُ ذاتياً وما يكونُ عارضاً، وكلاهما يُدركُ بالعقلِ وحدهُ أحياناً، وبالشرعِ أحياناً"(l).

والحقُّ أنَّ قول المعتزلةِ بحاكمية العقل لا يتعدَّى فترة ما قبل نزول الوحي، فلا حكم للعقل بحضرة الوحي، وهذا ظاهر للمتأمل في أدبيات المعتزلة، يقول أبو الحسين البصري: البقاء على حكم العقل إذا لم ينقل عنه شرعٌ... وأنَّ الأمة اتفقت على وجوب طاعة الله سبحانه ورسوله ق ... ولا خلاف بين الأمة في الاستدلال بأفعال النبي ق على الأحكام(li).



المطلب الثاني: الصلاح والأصلح

سبق أنَّ المعتزلةَ وضعوا أصلهم (العدل) بناءً على أنَّ في الأشياء حُسناً وقُبحاً ذاتيينِ، وأنَّ في مكنة العقلِ إدراكُ ذلكَ قبل ورودِ الشرعِ، وأوصلهم قولهم هذا إلى أنَّ الناسَ مُحاسبونَ على أعمالهم قبل ورودِ الشرعِ، فنزَّهوا الباري تعالى عن فعل الشرور، وقرروا بناءً على ذلك بأنَّ أحكامَ الله تعالى وأفعالهُ لا بُدَّ أنْ تسيرَ وِفقَ الأحسن والأصلح، وأنَّ ذلكَ واجبٌ منه تعالى.

فماذا يقصدونَ بالصلاحِ والأصلح؟ وما معنى وجوبه على الله تعالى؟

الصلاح عندهم: "هو الفِعلُ المُتوجِّهُ إلى الخيرِ من قوام العالمِ وبقاء النوع عاجلاً، والمؤدِّي إلى السعادة السرمدية آجِلاً.

والأصلحُ: هو إذا وجِدَ صلاحانِ وخيرانِ، وكان أحدهما أقربَ إلى الخيرِ المُطلقِ، فهو الأصلحُ"[lii].

فالأصلحُ إذًا: هو غايةُ الجودِ والصلاحِ والإحسانِ، ولا إحسانَ ولا جُودَ فوقه.

والصلاحُ والأصلحُ إمَّا أنْ يكونا في أمرِ الدينِ، أو في أمرِ الدنيا.

ففي مسألة الدين: المعتزلةُ كلهم متفقونَ بوجوبها عليه تعالى[liii].

أمَّا الأصلحُ في الدنيا: فقد اختلفت فيه المعتزلةُ:

١. فأوجبه معتزلةُ بغداد، وشيخهم أبو القاسم البلخي الكعبي، وذلك من باب الجود.

٢. وذهبَ معتزلة البصرةِ وشيخاها أبو علي وأبو هاشم الجبائيين إلى عدمِ وجوبه؛ بل ذلك منه تعالى تفضُّلٌ وإحسانٌ، إن شاء فعلهُ وإن شاء لم يفعلهُ[liv].

٣. وتخلل رأي الشيخ أبو الحسين البصري منهم بين الوجوب وعدمه، فأوجبهُ في حال دونَ حال، فإن كانَ فيه مفسدةٌ ومضرَّةٌ فيجبُ منهُ تعالى أنْ لا يفعلهُ للعبدِ، وإنْ تساوت طرفا المفسدة والمضرةِ فلا يجب منه تعالى[lv].

ورأي أهل السنة والجماعةِ أنَّ الله تعالى لا يجب منه وعليه شيء، فالعالمُ كلهُ ملكهُ، وله التصرف في ملكهِ كيف شاء، وكل ما يصدر منه تعالى فهو حسنٌ[lvi].



وهذه المسألة هي أول مسألةِ خالفَ فيها الإمامُ الأشعري شيخه أبو علي الجبائي، وأفحمه فيها، حينما سأله عن رأيهِ في ثلاثةِ إخوةٍ عاشَ أحدهم في الطاعةِ، والآخرُ في المعصيةِ، والثالثُ ماتَ صغيراً؟.

فقال الجبائي: يثابُ الأولُ بالجنة، والثاني بالعقاب بالنار، والثالث: لا يثابُ ولا يُعاقب.

فقال له الأشعري: فإن قال الثالث: يا ربِّ لو عمَّرتني فأصلح فأدخل الجنة، كما دخلها أخي المؤمن؟.

فقال الجبائي: يقول الرب: كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت، وأفسدت فدخلت النار.

فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يا ربِّ لم لم تمتني صغيراً لئلا أذنب فأدخل النار، كما أمتَّ أخي؟.

فبُهِت الجُبَّائي.

وترك الإمام الأشعري مذهب الاعتزالِ، ورجع إلى مذهب أهل الحقِّ، مذهب السلف الصالح[lvii]، وتصدَّى للمعتزلةِ، وحجرهم في أقماع السمسم، كما قيل.



المبحث الثاني: تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه في الفكر الأشعري

المطلب الأول: تصور المدارس الكلامية والفلسفية لهذه المسألة

تباينت آراء الفرق الإسلامية وغيرها حول هذه المسألة، فمنهم المُجيز على إطلاقهِ، ومنهم المُقَيِّدُ، ومنهم الممتنع بإطلاقٍ.

وسيلقي هذا المطلب الضوء على آراء الفرق الإسلامية في هذه المسألةِ من غير الأشاعرة، ثم نُعقِّبُ هذا المطلب بمطلبٍ تفصيلي لرأي المذهب الأشعري، ليتكامل تصورُ هذه المسألة.

أولاً: رأي الفلاسفة: لتوضيح رأي الفلاسفة المسلمين في هذه المسألة لا بدَّ من بيان معنى القدرة الإلهية عند الفلاسفة والمتكلمين، إذ يرى الفارابي وابن سينا وابن رشد أنَّ القدرة الإلهية: (عقل وعلم)، وعليه: فأفعالهُ تعالى تصدرُ عنه تعالى بإرادةٍ موجبة، فما علمه تعالى حاصلُ وجوباً بعلمه وإرادته.

أمَّا المتكلمون فقدرة الله تعالى عندهم صفة وجودية أزلية قائمة بذاته تعالى، غير متناهية لذاتها ولا لمتعلقاتها. فالله تعالى يمكنهُ فعلُ المقدور بهذه القدرة ويمكنه تركه[lviii].

بعد هذه المقدمة نقول: إنَّ فكرة تعليل أفعال الله تعالى عند بعض الفلاسفة الإسلاميين مرتبطةٌ بما يسمى بنظرية الفيض عندهم، وتتلخَّصُ باختصارٍ: في أنَّه تعالى واحدٌ بسيط من جميع الحيثيات، ويمتنعُ صدور هذا العالم المتعدد عن الواحد، لأنَّ الواحدَ لا يصدرُ عنه إلَّا واحد.

ولأنه تعالى قد علمَ ذاتهُ فيصدرَ عنه العقل الأول، وهذا العقل فيه حيثيات عدة، ككونه ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود باعتبار علته الأولى، وككونه مُدرِكاً لنفسَهُ ولمبدئهِ، فصدرَ عن هذا العقل عقلٌ ثانٍ فيه حيثيات عِدة أيضاً، وهكذا تتوالى صدور العقول عن بعضها إلى أن يصل إلى العقل الفعَّال المُستعد لإيجاد العالم، فيصدر عنه هيولى العالم، أي: العناصر الأربعة: الهواء والنار والماء والتراب، ومنها تتكون العالم[lix].

هذا كلامهم في صدور العالم عن الله تعالى، ثم بعدَ ذلكَ ينفونَ الغايات والأغراض عن أفعاله، فالفارابي في تعليقاته يقول: "هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى وهي مقتضى ذاته، فهي



غير منافية له، وكل ما كان غير منافٍ وكان مع ذلك يعلمُ الفاعل أنه فاعله، فهو مرادهُ بأنه مناسبٌ له، ولأنه عاشقٌ ذاته فهي كلها مرادة لأجلِ ذاتهِ، فتكونُ الغاية في فعلهِ ذاتهِ، وكونها مرادة له ليسَ هو لأجلِ غرضٍ بل لأجلِ ذاتهِ، إذا الغرضُ ما لا يكونُ إلاّ مع الشوق...الخ"[(lx)].

وقال في موضع آخر: "وهو الذي ليس لأفعاله لِميَّةٌ، ولا يفعلُ ما يفعلُ لشيءٍ آخرَ"[(lxi)].

والناظرُ إلى هذا الكلام يرى تناقضاً مع ما قرروهُ في صدور هذا العالم عن الله تعالى، لأنهم هنالك قيَّدوا الإرادة الإلهية في إيجاد هذا العالم بهذه الوسائط، أعني العقول، فلولاها لما صدر شيء من العالم؛ لأنَّ مذهبهم أنَّ الواحدَ لا يصدرُ عنه إلا واحد، وهنا نَفوا الأغراض والغايات في أفعاله تعالى.

ثانياً: رأي المعتزلة: أمَّا المعتزلةُ فلهم في المسألة قولانِ:

١.أنَّ الله خلق الخلقَ لا لِعِلَّةٍ. وهذا قول عباد الصيمري[(lxii)].

٢. أنَّ الله تعالى خلق الخلقَ لِعِلَّةٍ، واختلفوا في المراد بتلك العِلَّةِ:

فقال أبو الهذيل: إنَّ العِلَّةَ هي الخلقُ، والخلقُ هو الإرادةُ والقولُ، والله تعالى خلقَ الخلقَ لمنفعتهم، ولولا ذلك كانَ خلقهم عبثاً؛ لأنَّ مَنْ خَلَقَ ما لا يُنتفعُ به ولا يزيلُ بخلقهِ عنه ضرراً، ولا ينتفعُ به غيرهُ؛ فهو عابثٌ.

وقال النظَّامُ: إنَّ العلَّةَ هي المنفعةُ، والعلةُ هي الغرضُ في خلقهِ لهم وما أرادَ من منفعتهم، وقال معمرُ: خلقَ الله تعالى الخلقَ لِعلَّةٍ، والعِلَّةُ لِعِلَّةٍ، وليسَ للعللِ غايةٌ ولا كُلٌّ[(lxiii)].

ويوافقُ القاضي عبد الجبار المعتزلي أبا هذيل العلَّاف بأنّه تعالى قد خلقَ الخلقَ لِعِلَّةٍ، ويقصِدُ بالعِلَّةِ وجهَ الحِكمةِ الذي يَحسُنُ من الخلقُ، ثمَّ ختمَ كلامَهُ بقولِهِ: ولكنَّا نختارُ إنَّهُ تعالى خلقَ الخلقَ لِعِلَّةٍ ليست سوى خلقهِ لهم، وأنَّ هذه العلةُ ليست موجبة[(lxiv)].

ثالثاً: رأي الشيعة الإمامية:

والشيعةُ متفقونَ تماماً مع رأي المعتزلةِ القائل بتعليل أفعاله تعالى وأحكامهِ بالأغراضِ، ولا غرابةَ في ذلكَ إذا عرفنا أنهم امتدادٌ للفكرِ المعتزلي في مسائلَ كثيرة، يقول المحقق الطوسي



ت(٦٧٢هـ): "ونفي الغرض يستلزمُ العبثَ، ولا يلزمُ عودُهُ عليهِ"[lxv] وعلَّق الحلي على كلام الطوسي هذا بقولهِ: "اختلفَ الناسُ هنا، فذهبت المعتزلةُ إلى أنه تعالى يفعلُ لغرض، ولا يفعلُ شيئاً لغير فائدةٍ ... والدليلُ على مذهب المعتزلةِ: أنَّ كل فعلٍ لا يقعُ لغرضٍ فإنه عبثٌ، والعبثُ قبيحٌ، والله تعالى يستحيلُ من القبحُ. واحتجَّ المُخالفُ[lxvi] بأنَّ كُلَّ فاعلٍ لغرضٍ مستكملٌ بذلكَ الغرضُ، والله تعالى يستحيلُ عليه النقصان. والجوابُ: أنَّ النقصَ إنما يلزمُ لو عادَ الغرضُ والنفعُ إليه، أمَّا إذا كانَ الغرضُ عائداً إلى غيرهِ، فلا، كما تقولُ: أنه تعالى يخلقُ العالمَ لنفعهم"[lxvii].

رابعاً: رأي الماتريدية: يقول الماتريدي: "وقال قوم خلق العالم لعلل يكون منها وفيها وما بعدها وذلك هو المعقول من جميع الحكماء أنه لمقاصد يعقب الصنيع وكذا كل فاعل لا يعلم عواقب فعله أنه لماذا يفعله فهو غير حكيم"[lxviii].

خامساً: مذهب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم:

يقول ابن تيمية: "أَمَّا تَعْلِيلُ أَفْعَالِهِ وَأَحْكَامِهِ بِالْحِكْمَةِ، فَفِيهِ قَوْلَانِ مَشْهُورَانِ لِأَهْلِ السُّنَّةِ، وَالنِّزَاعُ فِي كُلِّ مَذْهَبٍ مِنَ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ، وَالْغَالِبُ عَلَيْهِمْ عِنْدَ الْكَلَامِ فِي الْفِقْهِ وَغَيْرِهِ التَّعْلِيلُ. وَأَمَّا فِي الْأُصُولِ فَمِنْهُمْ مَنْ يُصَرِّحُ بِالتَّعْلِيلِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَأْبَاهُ، وَجُمْهُورُ أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى إِثْبَاتِ الْحِكْمَةِ وَالتَّعْلِيلِ فِي أَفْعَالِهِ وَأَحْكَامِهِ"[lxix].

وقال ابن القيم: "الأصلُ الخامسُ أنه تعالى حكيم لا يفعلُ شيئاً عبثاً ولا لغير معنى ومصلحةٍ وحكمةٍ هي الغاية المقصودةُ بالفعل؛ بل أفعاله صادرة عن حكمةٍ بالغةٍ لأجلها فعل، كما هي ناشئةٌ عن أسباب بها فعل"[lxx].

وقال أيضا: "ومن أعجب العجبِ أنْ تسمح نفسٌ بإنكار الحكم والعلل الغائية والمصالح التي تضمنتها هذه الشريعة الكاملة التي هي من أدلِّ الدلائل على صدقِ من جاء بها، وأنه رسول الله حقا"[lxxi].

أمَّا رأي الأشاعرة رحمهم الله تعالى فسنفرد لهم مطلباً خاصا؛ وهو المطلب الأخير؛ لأنَّ الدراسة تدور حول رأيهم في هذه المسألة.



المطلب الثاني: تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه في الفكر الأشعري.

أشرنا في المطلب السابق باختصارٍ شديد لآراء أهم الفرق والمذاهب في مسألة تعليل أفعال الله تعالى، كي يكون عند القارئ تصوّرٌ لأبعادِ هذه المسألة قبل الشروع في رأي المدرسة الأشعرية، والذي سيكون محور بحثنا.

وستكون دراستنا في هذا المطلب لآراء نُبَذٍ من أصول المدرسة الأشعرية، إذ لا يمكن لهذا البحث أنْ يستوعبَ الآراء كلها.

والناظِرُ في ظاهرِ رأي هذه المدرسة يرى أنها تتبنى موقفين، فهي تمنع تعليل أفعاله تعالى في كتبها الكلامية، إلَّا أنها عندما تأتي إلى مسائل الفروع تصطدم بالقياس، والذي هو مصدر من مصادر التشريع الإسلامي -لأنَّ إلحاق واقعةٍ لم يُرد فيها نصٌّ بواقعةٍ أُخرى ورد فيها نصٌّ يجب أنْ يكونَ لشيء مُشتركٍ بينهما، وهذا الشيء هي (العِلَّةُ)- فيضطرون إلى القول بتعليل أفعاله تعالى وأحكامه في الفروع.

وهذه الصفحات مُحاولةٌ لفهم ما يدورُ في هذه المدرسةِ من آراء حول هذه المسألة، للخروجِ بنتائج طيبة تُساهم في فهم هذه المسألة، ومعرفة الصواب من الآراء.

تعليل أفعال الله تعالى عند الاشاعرة في مؤلفاتهم الكلامية

لا أرى بين المتكلمين من الأشاعرةِ وغيرهم؛ بل ومن العقلاء من يُنكر حِكمةَ الله تعالى، وأنه حكيمٌ في أفعاله وأحكامه، فهذا أمرٌ لم يقل به أي من أرباب الملل والنحل، إلَّا أننا عندما نأتي إلى مسألة تعليل أفعاله تعالى بالغايات والأغراض، وبمفهوم أدق: عندما نأتي إلى إطلاق لفظ العلة والغاية والغرض بإزاء أفعاله تعالى نصطدم بنفي شديد من أقطابِ المدرسة الأشعرية إلَّا من نَدر، هذا في كتبهم الكلامية.

أمَّا مؤلفاتهم في أصول الفقه فنرى فيها تغيرا وليناً، إذ يُعللون أفعاله تعالى فيها بالحكم والمصالح، تفعيلا للقياس الأصولي الذي هو ركن من أركان التشريع الإسلامي.



فهل هذا تغيرٌ في آرائهم، أم أنَّ هذه المسألة نسبية عندهم، بمعنى: أنها ممتنعةٌ بالنسبة إلى المسائل الكلامية، وجائزة في أصول الفقه والتشريع؟.

إنَّ الفكر الأشعري في هذه المسألة له توجهات ثلاث:

التوجُه الأول: نفي التعليل: أي: نفي تعليل أفعاله تعالى وأحكامه مُطلقاً، وهذا ما نتلمَّسُهُ عند: الإمام الباقلاني، والشهرستاني، والبيضاوي والعضد الإيجي؛ بل منهم من نفى التعليل بالحكمة أيضاً، كالإمام الرازي والآمدي، كما سيظهر من نصوصهم قريباً.

١. رأي الإمام الباقلاني: يقولُ الإمام الباقلاني /: إنَّ أفعاله تعالى لا تُعلل مطلقاً، فلا باعثَ ولا غرضَ ولا سبب من ورائها، بل صنعهُ لهذا العالم لا لشيء، يقول /: "فَإِن قَالَ قَائِل: فَهَل تَقولُونَ إِن صانع الْعَالم صنعه بعد أَن لم يصنعه لداع دَعَاهُ إِلَى فعله ومحرك حركه وباعث بَعثه، وغرض أزعجه، وخاطر اقْتضى وجود الْحَوَادِث مِنْهُ؟. أم صنعه لَا لشَيْء مِمَّا سَأَلت عَنهُ؟.

قيل: إِنَّه تَعَالَى صنع الْعَالم لَا لشَيْء مِمَّا سَأَلت عَنهُ[lxxii]".

وقال في موضع آخر من الكتاب ذاته: "فإنْ قال قائلٌ: فهل تقولون إنَّ القديم تعالى فعل العالم لعلةٍ أوجبت حدوثه منه؟ قيل له: لا؛ لأنّ العلةَ لا تجوزُ عليه؛ لأنها مقصورةٌ على جَرِّ المنافع ودفع المضار "[lxxiii].

٢. رأي الإمام الشهرستاني: ونراهُ قد تابع الباقلاني في مقولته: "مذهبُ أهل الحق أنَّ الله تعالى خلقَ العالمَ بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلقِ والأنواعِ لا لعلةٍ حاملةٍ له على الفعل، سواء قدرت تلك العلة نافعةً له أو غير نافعة، إذ ليس يقبلُ النفعَ والضرر، أو قدرت تلك العلةَ نافعة للخلقِ، إذ ليسَ يبعثه على الفعلِ باعثٌ، فلا غرضَ له في أفعالهِ ولا حاملَ، بل علةُ كل شيء صنعهُ، ولا علةَ لصنعهِ"[lxxiv].

٣. رأي الإمام الرازي: ونحى الإمام الفخر الرازي / منحاهما بقوله: "المسألة السادسة والعشرون في أنه تعالى لا يجوزُ أنْ تكونَ أفعال الله تعالى وأحكامه معللةً بعلةٍ البتةَ: اتفقت المعتزلةُ على



أنَّ أفعال الله تعالى وأحكامهُ معللة برعايةِ مصالحِ العبادِ. وهو اختيارُ أكثر المتأخرين من الفقهاء. وهذا عندنا باطلٌ، ويدورُ عليهِ وجوهٌ خمسةٌ."[lxxv]

ويقول أيضاً في المُحصَّلِ: "مسألةٌ: لا يجوزُ أنْ يفعلَ الله تعالى شيئاً لغرضٍ، خلافاً للمعتزلةِ ولأكثر الفقهاءِ"[lxxvi].

ويقولُ أيضاً في المطالب وهي من أواخر كتبه: "لو قلنا: إنه تعالى أحدثَ العالمَ في وقتٍ مُعيَّنٍ، لكان تخصيص الإحداثِ بذلك الوقتِ إمَّا أنْ يكونَ لحكمةٍ ومصلحةٍ، أو لا لحكمةٍ ومصلحةٍ.

والأولُّ باطلٌ؛ لأنَّ تلك المصلحة إمَّا أنْ تكونَ عائدةً إلى الخالقِ، أو إلى المخلوقِ. والأوَّلُ مُحالٌ؛ لوجوهٍ، الأول: أنه يلزمُ أنْ يُقالَ: إنه تعالى في محلِّ النفعِ والضررِ ...إلخ. وأمَّا القسم الثاني: وهو أنْ يُقالَ: إنه تعالى إنَّما أحدثَ العالمَ لنفعٍ عائدٍ إلى الغيرِ، فهذا أيضاً باطلٌ، ويدلُّ عليه وجوهٌ...الخ"[lxxvii].

٤. رأي الآمدي: إذ يقولُ "مذهبُ أهل الحقِّ أنَّ الباري تعالى خلق العالمَ وأبدعهُ لا لغايةٍ يستندُ الإبداعُ إليها، ولا لحكمةٍ يتوقف الخلقُ عليها؛ بل كل ما أبدعهُ من خيرٍ وشرٍّ ونفعٍ وضرٍّ لم يكن لغرضٍ قادهُ إليهِ، ولا لمقصودٍ أوجبَ الفعل عليهِ، بل الخلقُ وأنْ لا خلقَ له جائزانِ، وهما بالنسبةِ إليهِ سيان"[lxxviii].

ويُدركُ الآمدي خطر نفي الحكمة عنه تعالى بعد أن وصف نفسه بالحكيم في القرآن في مواطن عدة، فيقول[lxxix]: "إنَّنا لا نُنكرُ كون الباري تعالى حكيماً، وذلك يتحقق بما يُتقنهُ من صنعتهِ، ويخلُقُهُ على وِفقِ علمِهِ به وبإرادتهِ"[lxxx].

٥. رأي القاضي البيضاوي: "إنَّ أفعالهُ لا تُعلَّلُ بالأغراضِ"[lxxxi].

٦. رأي القاضي عضد الدين الإيجي: "لا تُعلَّلُ أفعالهُ بالأغراضِ والعللِ"[lxxxii]؛ إلَّا أنه يُثبت الحكم فيها، إذ يقول في العقائد العضدية: "راعى الحكمة فيما خلقَ وأمرَ، تفضُّلاً ورحمةً"[lxxxiii] فالقاضي العضد مع نفيه الأغراض لا ينفي اشتمال أفعاله تعالى على فوائد وحكم.



التوجُّه الثاني: مَنْ ظاهرُ كلامه التردُّدُ بين النفي والإيجاب، كالإمام الغزالي/، فتارةً ينفى الغرض، وتارةً يُثبتهُ تحت اسم الحكمة والمقصود، إذ يقول في الاقتصادِ: "اعلم أنَّ الاصطلاح في لفظ الحسن ثلاثة: فقائلٌ يُطلقه على كل ما يوافق الغرضَ، عاجلاً كان أو آجلا. وقائلٌ يُخصصهُ بما يوافقُ الغرضَ في الآخرةِ، وهو الذي حسَّنهُ الشرعُ... وفيه اصطلاح ثالثٌ: إذ قد يقالُ: فِعلُ الله تعالى حسنٌ كيفَ كانَ، مع أنه لا غرضَ في حقِّهِ، ويكونُ معناه: أنهُ لا تبعةَ عليهِ فيه، ولا لائمةَ"[lxxxiv].

فنفيه للغرضِ هنا صريحٌ.

إلَّا أنَّنا عندما نذهبُ إلى إحياءِ –وهو آخر كتبهِ– نرى أنَّه يثبتُ الحكمةَ والقصدَ في أفعاله تعالى، إذ يقولُ: "وأمَّا الثاني: وهو النظرُ بعينِ الاعتبارِ، فهو إدراكُ حكمةِ الله تعلى في كُلِّ موجودٍ خلقَهُ، إذ ما خلقَ شيئاً في العالمِ إلَّا وفيهِ حِكمةٌ، وتحتَ الحِكمةِ مقصودٌ، وذلكَ المقصودُ هو المحبوبُ. تلك الحكمةُ مُنقسمةٌ إلى جليَّةٍ وخفية.

أمَّا الجليَّةُ: فالعلمِ بأنَّ الحِكمةَ في خلقِ الشمسِ أنْ يحصلَ بها الفرق بين الليلِ والنهارِ، فيكون النهار معاشاً، والليل لباساً، فتتيسر الحركةُ عند الأبصارِ، والسكون عند الاستتار، فهذا من جملة حِكم الشمسِ لا كل الحكم فيها؛ بل فيها حكم أخرى كثيرة دقيقة. وكذلك معرفة الحكمة في الغيمِ ونزولِ الأمطارِ؛ وذلك لانشقاق الأرض بأنواع النبات، مطعما للخلقِ ومرعًى للأنعامِ، وقد انطوى القرآن على جملةٍ من الحكم الجلية التي تحتملها أفهام الخلقِ دون الدقيقِ الذي يقصرون عن فهمه، إذ قال تعالى: ﴿□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□﴾ [عبس: ٢٥ – ٢٨]"[lxxxv].

ويقولُ أيضاً: "وما من جمادٍ ولا حيوانٍ ولا نباتٍ إلَّا وفيهِ حِكمةٌ وحكمٌ من هذا الجنسِ، ما خلقَ شيئاً فيها عبثاً ولا لعباً ولا هزلاً؛ بل خلقَ الكُلَّ بالحقِّ كما ينبغي، وعلى الوجه الذي ينبغي"[lxxxvi].

بل إنَّ له كتابه سمَّاه: (الحكمة في مخلوقات الله عز وجل).

التوجُّه الثالث: مَنْ أجاز تعليل بعض أفعاله تعالى، وأنكر نفي الجميع، كالإمام التفتازاني/، إذ يقولُ بعد ذكر مذاهب القوم في هذه المسألة: "والحقُّ أنَّ تعليل بعض الأفعال لا سيما شرعية



الأحكامِ بالحِكمِ والمصالحِ ظاهرٌ، كإيجاب الحدود والكفَّاراتِ، وتحريم المُسكراتِ وما أشبه ذلك، والنصوص شاهدةٌ بذلك، كقوله تعالى: ﴿ □□□□□□□ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، و﴿ □□□□□□□□ ﴾ [المائدة، من الآية: ٣٢]، و﴿ □□□□□□□□□□□□□□ ﴾ [الأحزاب، من الآية: ٣٧]، ولهذا كان القياسُ حُجّةً إلَّا عند شِرذِمةٍ لا يُعتدُّ بهم، وأمَّا تعميمُ ذلك بأن لا يخلو فِعلٌ من أفعالهِ عن غرضٍ فمحلُّ بحثٍ"(lxxxvii).

ويقولُ في تهذيب الكلام: "الحقُّ أنَّ تعليل بعض أفعاله تعالى بالأغراضِ ثابتٌ بالنصِّ والإجماعِ، وعليه مبنى القياس"(lxxxviii).

وقال في شرح العقائد: "فإن قيل: فكيف كان كسبُ القبيحِ قبيحاً وسَفهاً موجِباً لاستحقاقهِ الذَّنب والعقابَ، بخلافِ خلقهِ؟.

قلنا: لأنه قد ثبت أنَّ الخالقَ حكيمٌ لا يخلُقُ شيئاً إلَّا ولهُ عاقبةٌ حميدةٌ، وإنْ لم نطلع عليها، فجزمْنا بأنَّ ما نستقبحهُ من الأفعالِ قد يكونُ له فيها حكم ومصالح للعبادِ، كما في خلقِ الأجسامِ الخبيثةِ الضَّارةِ المؤلمةِ"(lxxxix).

أبرز أدلة الأشاعرة / في نفي الأغراض عن أفعاله تعالى

وأبرز ما استند إليه الأشاعرةُ في نفي الغرضِ:

١. لو كانَ فعلهُ تعالى مُعلَّلاً بالأغراضِ والفوائدِ فلا يخلو إمَّا أن يعود الغرضُ للخالقِ الفاعلِ، وإمَّا أنْ يعودَ للمخلوقِ.

فالوجهُ الأولُ باطلٌ؛ لأنه يلزمُ منه أنْ يكونَ الباري تعالى محتاجاً وناقصاً في ذاتهِ مستكملا نقصهُ بهذا الغرضِ، وهذا محالٌ.

وإنْ قلنا بأنَّ الغرضَ والنفع يعودُ للمخلوقِ على وجهِ التفضلِ والإحسان، فيرِدُ عليه: إنْ كانَ هذا التفضل والإحسان منه تعالى أولى من تركهِ، عاد النفعُ عليه تعالى، لأنه تعالى يستفيد بهذا النفع والإحسان الكمالَ، ويلحقهُ النقصُ بتركهِ، فيكونُ الفعلُ أولى له، والاتصاف بالأولى كمالٌ، وهذا باطلٌ؛ لأنه يلزمُ منه احتياج الأشرف إلى الأخسِّ في إفادةِ الكمالِ.



وإنْ لم يكن الفعلُ أولى من تركهِ، بل تساوى الفعل والتركُ؛ لم يصلح حينئذ أنْ يكونَ غرضاً؛ لأنَّ الغرضَ هو ما ترجَّحَ جانبُ وجودهِ على عدمهِ[xc].

الجواب

أمَّا الوجه الأول: فلا يُمكنُ لعاقلٍ أنْ يتصوَّرَ رجوع النفع على الباري تعالى، فهو الغني المُطلق عن كل شيء.

ويبقى الذهاب إلى الأمرِ الثاني، وهو عودُ المنفعةِ والصلاح إلى الغير وهو المخلوقُ، وهو الصحيح.

ولا يَرِدُ عليه: ما قيل: بأنَّ إيجاد الفعلِ إنْ كان أولى من عدمِ إيجاده يلزمُ عودُ النفعِ عليه تعالى، لأنه أصلح وأنفعُ...الخ.

فهذا من باب المغالطة، كما ذكرهُ الدكتور محمد مصطفى شلبي نقلاً عن صاحب التعليقات على العقائد العضدية بقوله: "هو مغالطةٌ نشأت من الغلطِ في أنه: هل يقالُ للحاصلِ للغيرِ أولى أنْ يحصلَ للفاعلِ؟ أو ليس يُقالُ؟. والجواب: أنَّ الله حكيمٌ واجب الحكمة، والحكيم لا يفعل المرجوح والمساوي من غير مرجِّحٍ؛ لأنه عبثٌ؛ بل يفعل الراجح الأولى بالنسبةِ إلى الغيرِ ليستكمل ذلك الغير به، ولا يلزمُ من إيجاد الفعل أولى بالنسبةِ إلى الغيرِ أنْ يكونَ ذلك الإيجادُ أولى بالنسبةِ للفاعلِ، وهذا هو عين الكمال، وخلافهُ عينُ النقصِ"[xci].

٢. الدليل الثاني للأشاعرة: إذا قلنا: بأنَّ الباري له غرضٌ يبعثهُ على الفعل، فهذا الغرضُ: هو أمرٌ خارجٌ عن الفعلِ يحصلُ تبعاً للفعلِ وبتوسطهِ، مثلاً: الإنباتُ أمرٌ خارجٌ عن فِعلِ الإمطارِ، يكونُ وجودهُ تابعاً لوجود المطرِ، فيكونُ للمطرِ مدخلٌ في وجودهِ، وهذا لا يُعقل؛ لأنَّ الله تعالى هو فاعلُ جميع الأشياء ابتداءً بلا واسطة[xcii].

الجواب: لم الذهاب إلى هذا التأويل، ولم لا يُمكنُ أنْ يجعل اللهُ تعالى الغرضَ معلولاً عن الفعلِ حسبَ الظاهرِ والعادةِ الكونية، لا بمعنى أنَّ لفعلٍ ما مدخلٌ وأثرٌ في إيجادِ فِعلٍ آخرَ، فاللهُ تعالى جعلَ الإنباتَ مٌسببا عن الإمطارِ في الظاهر والعادة المألوفة عند الخلقِ، والمؤثر الحقيقي في



الإنباتِ والإمطارِ هو اللهُ تعالى فقط، فيكونُ الغرضُ من هذا القبيل، كما هو مذهب الأشاعرةِ بأنَّ المؤثرَ في الأشياء حقيقة هو الله تعالى، وأنَّ الوسائط هي أمورٌ اعتيادية لا تأثيرَ فيها.

٣. قالوا: لا غرضَ يُتصوَّرُ هنا إلَّا اللذة والنفعَ ودفع الألم، والباري قادر على تحصيل ذلك ابتداءً بلا واسطة، فلا فائدة لتوسط الأسباب.

الجواب: إنَّ الله تعالى حكيمٌ، لا يفعلُ شيئاً إلَّا لحكمةٍ، وجعل السبب هنا واسطة هو لحكمةٍ، ثم يقال لهم: هل تُنكرون من الواسطة إلَّا كونهُ عبثاً، فيلزمكم أن تكونَ أفعاله كلها عبثاً؛ لإنه إنْ فعل المرجوح أو المساوي فعبثه ظاهر، وإنْ فعل الراجح فإنْ لم يكن لرجحانه كان كذلك أيضا، وإنْ كان لرجحانه كان غرضاً باعثا على الفعل.

فإنْ قالوا: بأن العبث ما لم يترتب عليه فائدة وغاية محمودة، وما ترتب عليه ذلك فهو الحكمة، ونحن لا نخلي شيئا من أفعاله عن الحكمة بهذا المعنى، وإنما ننكر كون تلك الفوائد والغايات باعثا وعللا غائية، وهو المراد بالغرض.

قيل لهم: اختيار الباري هو لما يترتب عليه الفائدة وما له غاية محمودة دون ما لم يترتب عليه ذلك، لخصوصية ترتب الفائدة أو لا. فإنْ كان الأول فهو المراد بالغرض والباعث. وإنْ كان الثاني استوى الفعلان عند الفاعل، وترتب الفائدة حينئذ اتفاقي، واتفاق الفائدة لا يمنع العبثية، كمن يعبث بحجر رماه فقتل عقربا كادت تلسع طفلا[xciii].

٤. استدلوا بقوله تعالى: ﴿ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

والجواب: الآية بمعزلٍ عن هذا الموضوع، فالقائلون بالغرض والتعليل لم يقولوا بأنه تعالى يُسألُ عن فعلهِ كي يرد عليهم هذه الآية، فوضعها هنا من باب المغالطة.

فالآية جاءت لإثبات عزة الله لأ بأنه لا يُسألُ عن فعله لم فعله، فلا يُسأل سؤال حسابٍ أو اعتراض؛ ولكن يُسألُ سؤال بيانٍ[xciv].

ولصاحب التعليقات على شرح الدواني على العضدية تحقيق جميل لهذه المسألة حاصلهُ: أنَّ الفاعلَ المختارَ: هو الذي يكونُ نسبةُ صدورُ فعلٍ منه أو عدمُ صدورهِ منه على السواء، فلا



يصحُّ أنْ يصدرَ عن الفاعل المُختارِ شيءٌ عن طريق اللزومِ لذاتهِ، أي باعتبارِ أنَّ ذاته اقتضت إيجاد هذا الفعلِ.

وكذلك لا يصحُّ أنْ يصدرَ شيءٌ باعتبارِ طبيعةِ وصفةِ شيءٍ آخرَ مخلوقٍ غير الذات، كأنْ يُقالَ: إنَّ الإحراقَ حدثَ نتيجةَ صفةٍ وطبيعةٍ موجودةٍ في النارِ، وأنَّ الشبعَ حدثَ نتيجةَ طبيعةٍ وخاصية موجودةٍ في الأكلِ؛ بل المؤثر في الأولِ والمُرجح لوجود هذه الأفعال جميعها هو الله تعالى؛ وإلَّا لم يكون فاعلاً مُختاراً.

والفاعلُ يكونُ مختاراً إذا كان له مطلق الإرادة والمشيئة، وصدور الفعل أو عدم صدوره عن الفاعل المختار ليس أمراً لازماً لذاته، فلو كان كذلك لزمَ أن يصدر عنه جميع الأفعال الاختيارية دفعةً واحدةً في آنٍ واحد، وهذا باطل.

وكذلك لا يجوزُ أنْ يكونَ المرجح لوجود الفعل هو نفس الفعل لصفة وحقيقةٍ فيه، لما مرَّ بطلانه.

فلا يمكن للعقلِ أنْ يستسيغَ القول: بأنَّ الفعل الذي يستوي طرفا وجوده وعدمه وجد مصادفةً لا لشيء يرجح وجوده على عدمه، فيجبُ أنْ يكونَ هنالك مرجَّحٌ لوجود الفعلِ، وهذا المرجَّح لا يصحُّ أنْ يكونَ نفس الذات الفاعلة؛ لما سبق بطلانه، فبقي أنْ يكون هذا المرجَّح أمراً عارضاً، خارجاً عن ماهية الذات الفاعلة.

وهذا العارض هو الباعثُ للفاعل على إيجادِ فعلهِ، وهذا الباعث والغرض يجب أنْ يكونَ ملائماً للفعل.

بهذا يثبتُ الغرضُ في أفعاله تعالى، ومَنْ نفى الغرضَ نفى الاختيارَ عنه تعالى.

والفعل قد يكونُ مقصودا للفاعل لذاته، فباعثه هو تصورهُ فقط، وقد يكون الفعل مقصودا لغيرهِ، فباعثه هو تصورهُما معاً، أي: تصور الفعل والقصد من هذا الفعل. فلا يصح أنْ يكون الفاعل المختار مختاراً إنْ لم يكن ذلك الفعل مُتصوَّراً ومقصوداً له.

والغرضُ له إطلاقٌ لغوي وعُرفي، وله إطلاقٌ شرعي:

فباعتبار اللغة والعُرف يكونُ المُرادُ بالغرضِ: الغاية العائدة على نفس الفاعل.



وباعتبار الاصطلاح يُراد به: الباعث على الفعل.

والإطلاق الأول لا يجوزُ في حقه تعالى؛ لأنه يلزمُ منه أنْ يكونَ الباري ناقصاً، ومستكملاً بهذا الغرض.

أمَّا الإطلاق الثاني فيرادُ منه استكمال الغير به فقط.

فالباعث إذًا هو محضُ الجودِ من الفاعل، فهو أمرٌ يتبعُ الكمالَ لا يتبعهُ الكمال.

فالباري تعالى هو أعلى من أنْ تقع التغيرات في ذاته أو صفاته، وهو مبرَّأ عن حكم الضرورة والمجبورية، يفعلُ الفعلَ ويكونُ عنه الفعل بغاية ما، وإلَّا لم يكن مختاراً، أو كان الترجيح بلا مرجح، وإنما يفعل الفعل لغاية هي أعظم الغايات، بحيث لا يُتصور فوقها غاية، وإلَّا لزم العبثُ أو السفه –حاشاه تعالى– ومجرَّدُ ترتب الفعل بدون قصدٍ غير كافٍ في دفع الاستحالة، فما يترتب على الأعمال بدون قصدٍ لا يُعدُّ حِكمةً، فلا يُقالُ لمتخبِّطٍ قتل عقرباً بحركاته التخبطية: إنه حكيم(xcv).

ويذهبُ صاحبُ التعليقات إلى أنَّ العضد الإيجي أراد بنفيه الغرضَ في أفعاله تعالى النفي اللغوي وهي الغاية العائدةُ على نفس الفاعل، ولم يرد به النفي الاصطلاحي بمعنى: الباعث على الفعل، والدليل على ذلك أنَّه قال بعد ذلك: "راعى الحكمة والمصلحة، فإنَّ المراعاة هي الملاحظة والقصدُ إلى الشيء، فقد قال: بأنَّ الباري قصد ترتب الحكم والمصالح على أفعاله"(xcvi).

ويقول الإمام محمد عبده أيضاً في كتابه التوحيد: من الأمور المسلَّمة عند العقلاءِ أنَّ أفعال العاقلِ مصونةٌ عن العبثِ، والمرادُ بالعاقلِ العالمِ بما يصدرُ عنهُ بإرادتهِ، والمُراد بكونها مصونةً عن العبثِ: أنَّها لا تصدرُ إلَّا لأمرٍ يترتَّبُ عليها، يكونُ غايةً لها، إنْ كان هذا في العاقل الحادث، فما ظنُّكَ بمصدرِ كل عقلٍ ومنتهى الكمالِ في العلمِ والحِكم(xcvii).

فالكونُ وما فيه من سماواتٍ وأرضين، وما تضمنتها من كواكب وبحار وجبال ومخلوقاتٍ كلها أدلة تعرَّفنا بها على وجودِ خالقٍ عليمٍ حكيمٍ مُتقنُ الصنعةِ.



وهذه الحِكَمْ التي عرفناها بصنعتهِ المتقنة، إمَّا أنْ تكونَ معلومةً له مرادة مع الفعلِ، أو لا، والثاني باطلٌ ببداهةِ العقلِ؛ وبقي الأوَّلُ وهو المطلوب، فهو يريدُ الفعل، ويريدُ ما يترتَّبُ عليه من الحكمةِ، ولا معنى لهذا إلَّا إرادته للحكمةِ من حيثُ هي تابعة للفعل، فيستحيلُ أنْ تكونَ أفعالهُ خالية من الحكمةِ، ويستحيلُ أنْ تكونَ الحكمةُ غير مرادةٍ، إذا لو كانت الحكمةُ غير مُرادةٍ، لم يعد ذلك حكمةً[xcviii].

التعليل عند الأشاعرة في أصول الفقه

وقفنا في المسألة الأولى على آراء السادة الأشاعرة في مسألة تعليل أفعاله تعالى في كتبهم الكلامية، وظاهرُ نصوصهم امتناع إطلاق الغرض والعلة والغاية، بل والحكمة عند بعضهم، بإزاء أفعاله تعالى.

أمَّا في مؤلفاتهم الأصولية فنرى المنع قائماً عندهم من جهة تعليل أفعاله تعالى بالدواعي والأغراضِ، كما يذكره الإمام الرازي[xcix]، إلَّا أنَّهم يثبتون الحكم والمصالح في أفعاله تعالى، ويرجعون نفعها للعبادِ، يقول الإمام الرازي /: "إنه تعالى شرع الأحكام لأمر عائد إلى العبد، والعائد إلى العبد إما أن يكون مصلحة العبد أو مفسدته أو ما لا يكون مصلحته ولا مفسدته، والقسم الثاني والثالث باطل باتفاق العقلاء، فتعين الأول، فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد.

وثانيها: أنه تعالى حكيم بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة، فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثا، والعبث على الله تعالى محال؛ للنص والإجماع والمعقول"[c].

وإذا قارنا بين هذا الكلام للإمام الرازي وبين ما كتبه في كتبه الكلامية نرى تغيراً واضحاً ملموساً في موقفه، فهو يقيدُ أفعاله تعالى بالمصلحة والحكمةِ هنا، بينما ينفي ذلك في مصنفاته الكلامية، سواء كانت المصلحة والمنفعة عائدة للمخلوق أو لا[ci].

وهذا الأمرُ نجدهُ عند الآمدي أيضاً، فهو يثبتُ في كلامه الآتي الحكمة الباعثة للشارع من تشريع أحكامه، على عكسِ ما ذكره في كتبه الكلامية كما نقلناه سابقا[cii]، إذ يقول: "اخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ



كَوْنِ الْعِلَّةِ فِي الْأَصْلِ بِمَعْنَى الْأَمَارَةِ الْمُجَرَّدَةِ، وَالْمُخْتَارُ أَنَّهُ لَا بُدَّ وَأَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ فِي الْأَصْلِ بِمَعْنَى الْبَاعِثِ، أَيْ مُشْتَمِلَةً عَلَى حِكْمَةٍ صَالِحَةٍ أَنْ تَكُونَ مَقْصُودَةً لِلشَّارِعِ مِنْ شَرْعِ الْحُكْمِ، وَإِلَّا فَلَوْ كَانَتْ وَصْفًا طَرْدِيًّا لَا حِكْمَةَ فِيهِ بَلْ أَمَارَةً مُجَرَّدَةً فَالتَّعْلِيلُ بِهَا فِي الْأَصْلِ مُمْتَنِعٌ"(ciii).

ويقول ابن الحاجب: "ومن شروط علة الأصل أنْ تكونَ بمعنى الباعث، أي: مشتملة على حكمةٍ مقصودةٍ للشارع من شرع الحكم؛ لأنها إنْ كانت مُجرَّدَ أمارةٍ وهي مستنبطةٌ من حكم الأصل؛ كان دوراً"(civ).

أمَّا ابن السبكي / فنجدُ موقفه ظاهرا في المنع مطلقاً، فهو ينكر التعليل مطلقاً بجميع أشكاله، وينكرُ أن تكون الحكمةُ باعثة للشارع على تشريع حكمه، وتحامل على الآمدي وابن الحاجب بسبب تفسيره للعلة بالباعثة، إذ يقولُ: "وأمَّا تفسير العلة بالباعث فشيءٌ قاله الآمدي، وحاد به عن مسلك أئمتنا أجمعين، وهو عندنا من ذوي المذاهب، لإفضائه إلى تعليل أفعال الرب بالأغراضِ، فلو عرف قائله غائلته لأبعد عنه، فإنه شر من مذهب القدرية، فإن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء.

فإنْ قلتَ: ليس الباعث بهذا التفسير، بل المشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم.

قلت: قولك: مقصود للشارع من شرع الحكم، معناه: أنه لأجلها شرعها، وهذا هو الباعث والداعي"(cv).

وقال أيضاً: "ونحنُ معاشر الشافعية إنَّما نفسِّرُ العِلَّةَ بالمُعرِّفِ، ولا نفسِّرُها بالباعثِ أبداً، ونُشدِّدُ النكيرَ على مَنْ يُفسِّرُها بذلك؛ لأنَّ الربَّ تعالى لا يبعثُهُ شيءٌ على شيء، ومَنْ عبَّرَ من الفقهاءِ عنها بالباعثِ أرادَ أنَّها باعثةٌ للمكلفِ على الامتثالِ"(cvi). ويقصدُ به: أنَّ العلةَ تكونُ باعثةً للمكلفِ على الامتثالِ لأوامرِ الله تعالى والاجتناب لنواهيهِ؛ لا أنها باعثةٌ لله تعالى على إيجاد الفعل.

وكذا ذهب العضد في شرحه على مختصر ابن الحاجب الأصولي(cvii).

تعقيب على هذه المسألة:



بعد الاطلاع على آراء القوم في هذه المسألة، نود الإشارة إلى حقيقةٍ وهي أنَّ جُلَّ من خاض في هذه المسألة منعاً وإثباتاً متفقون على أنَّه تعالى حكيمٌ، ولم يجرء أحدٌ عن نفي الحكمة عن الله تعالى، وإلَّا كان منكراً لآياتٍ كثيرة وردت في القرآن الكريم، ولكان مُنكراً لفِطَر العقول السليمةِ، فهل يُعقل صدور هذا الكون عمن لا يتصف بالحكمة.

وبعد ذلك عندما يصل الكلام إلى أفعاله تعالى وإمكانية تعليلها بالأغراضِ والمقاصد والمصالح، نرى إنكاراً شديداً من جانب المدرسة الأشعرية لذلك، وهم لا يُؤاخذون على ذلك؛ فمقصدهم نبيلٌ، وهو إطلاقُ قُدرتِهِ وعلمهِ وإرادته، وإثبات المالكية والتصرف له وحده.

ولكن لنرجع إلى ما تعنيه الحكمة، يقولُ الإمام محمد عبده: "حِكمةُ كُلُّ عمل ما يترتبُ عليه مما يحفظُ نظاماً أو يدفعُ فساداً، خاصا كان أو عامًّا، لو كُشف للعقلِ من أي وجه لعقله وحكم بأنَّ العمل لم يكن عبثاً ولعباً. ومَن يزعُمُ للحكمةِ معنًى لا يرجعُ إلى هذا حاكمناهُ إلى أوضاع اللغة، وبداهة العقل، فلا يُسمَّى ما يترتب على العملِ حكمة، ولا يتمثَّلُ عند العقلِ بمثالها إلَّا إذا كانَ ما يتبعُ العملَ مُراداً لفاعلِهِ بالفعلِ، وإلَّا لعُدَّ النائمُ حكيماً فيما لو صدرت عنه حركةٌ في نومهِ قتلت عقرباً كاد يلسعُ طفلاً"[(cviii)].

إذًا: فالحكمةُ هي الأفعالُ المقصودة لا الأفعال الاتفاقية.

وفي نهاية هذا البحث أرى أنَّ الخلاف في هذه المسألة ليس في جوهرِهِ بقدرِ ما هو خلاف في الألفاظِ والمُسمَّيات، فمعظم الأشاعرةُ يمنعونَ اطلاق الغرض والعلل الغائية على أفعاله تعالى، بمعنى أنْ يكونَ الشيء سبباً يبعثُ الله تعالى على فعلٍ ما، ولا يمنعون تسميتها بالمصالح والفوائد والغايات، فالسيد الشريف يقول في المواقف في معرض رده على المعتزلة: "إنَّ العبثَ ما كانَ خالياً من الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى محكمة مُتقنةٌ، مشتملةٌ على حكمٍ ومصالح لا تُحصى، راجعةٌ إلى مخلوقاته تعالى؛ لكنها ليس أسباباً باعثةً على إقدامهِ، وعِللاً مقتضيةً لفاعليته، فلا تكونُ أغراضاً له ولا عللاً غائيةً لأفعالهِ حتى يلزمَ استكماله بها، بل تكونُ غايات ومنافعَ لأفعالهِ، وآثاراً مترتبة عليها، فلا يلزمُ أنْ يكونَ شيءٌ من أفعالهِ عبثاً خالياً عن الفوائد، وما وردَ من



الظواهر الدالةِ على تعليل أفعالهِ تعالى فهو محمولٌ على الغايةِ والمنفعةِ دون الغرضِ والعلةِ الغائية"(cix).

والملاحظُ أيضاً: أنَّ الأشاعرةَ يفرقون بين أفعاله تعالى وأحكامه، ففي أفعاله تعالى ينفون العلة والغرضَ والقصدَ مطلقاً، سواء كان ذلك في كتبهم الكلامية أو الأصولية.

أمَّا بالنسبةِ لأحكامهِ فيجوزون تعليلها بالحكم والمصالح والأغراض تحت مسمى الحِكمة.

ويبدو أنَّ الذي اضطرَّهم إلى ذلك ما رأوْه من أنَّ فريقاً من مثبتيه يبحثون عن علة لكل فعلٍ من أفعاله تعالى، فأتوا بأشياء بعيدة عن الحكمة، ووجدوا أنَّ من أفعاله تعالى ما لا حكمة في ظاهرهِ كتخليد الكفار في النار، وإيلام الأطفال والبهائم، كلُّ ذلك أمور جعلتهم يحسمون النزاع في هذه المسألة، فنفوا التحسين والتقبيح؛ ورتَّبوا على ذلك نفي الغرض، وبالغوا في الردِّ، فنفوا كُلَّ غرضٍ، بحجةِ أنه لو ظهر في البعضِ للزم ظهورهُ في الكل، وهذا جاء من حرصهم الشديد على إطلاقِ إرادته تعالى وعدم خضوعهِ لمعايير الحسن والقبح والعدل والظلم، فدعاهم ذلكَ إلى مراعاةِ جانب المالكية والقاهرية والقادرية في أفعالهِ تعالى على حسابِ جانب الحكمة والمنفعة، فالله تعالى يتصرَّفُ في ملكهِ باعتبار أنه إلهٌ مالك وقادر وقاهر وحكيمٌ عادل، منزَّهٌ عن الظلمِ والعبثِ، متصفٌ بصفات الكمالِ، فعلى هذا يمتنع أنْ يفعل فعلاً لا حكمةَ فيه، مجرداً عن الغرضِ والحكمةِ والمنفعةِ الواصلة لمخلوقاتهِ.



خـاتـمـة

وفي ختام هذا البحث يمكن التوصل إلى النتائج الآتية:

١. جواز إطلاق مصطلح الغرض والحِكمة والقصد بإزاء أفعاله تعالى، ويكون المعنى: رجوع المنفعة والمصلحة للمخلوق، وأن الكمال والحكمةَ تتبعان أفعاله تعالى لا العكس.

٢. عدم جواز إطلاق لفظ التعليل على أفعاله تعالى لِمَا مرَّ في تمهيد هذا البحث من أنَّ لفظ العلة يطلق على معانٍ ثلاث: تكرار الشيء، والعائق للشيء، وضعفٌ في الشيء، والمعاني الثلاثة لا يجوزُ حملُ أفعاله تعالى عليها. وما جرينا عليه من تسمية عنوان هذا البحث بـ(تعليل أفعال الله ...الخ) فهذا باعتبار أنَّ اللفظة مطروحةٌ على طاولة النقاش والبحث.

٣. تنوعت آراء السادة الأشاعرة في جواز إطلاق لفظ العلة والغرض والقصد وغيرها بإزاء أفعاله تعالى في كتبهم الكلامية:

أ. فمنهم من منعه بإطلاقٍ، كالإمام الأشعري والباقلاني والشهرستاني والرازي والآمدي.

ب. ومنهم من تردَّد في هذه المسألة، كالإمام الغزالي /، فمنعه تارةً وأجازه أُخرى؛ إلَّا أنّ الجواز عنده غالبٌ على المنع.

ت. ومنهم مَنْ أجاز تعليل بعض أفعاله تعالى، وأنكر على القائلين بمنعها مطلقا، كالإمام التفتازاني /.

ث. هذا وإنَّ بعضَ متأخري العلماء من المتكلمين وغيرهم ممن تكلموا في هذه المسألة أجازوا ذلك، كالإمام محمد عبده وابن عاشور.

هذه أهم النتائج التي تمخضَّ عنه هذا البحث، فما كان فيه من توفيق فمن الله، وما كان فيه من خطأ فمني ومن الشيطان.

٤. واختم النتائج بأنَّ الخلاف في غالبه سطحي ومقتصر على الألفاظ والمسمَّيات، وأنَّ نقطة الاتفاق الجوهرية بينهم أنَّ الله تعالى حكيم، وأنه تعالى لا باعث ولا غرضَ له



على فعلٍ ما، بمعنى عود المنفعة والمصلحة عليه؛ بل المنفعة والمصلحة تلحق مخلوقاته.

وصلِّ اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



هوامش البحث:

(i) ينظر: لسان العرب: ١١/٤٧١، مادة: (علل).

(ii) لسان العرب: ١١/٤٧١، مادة: (علَّ).

(iii) تاج اللغة وصحاح العربية:٣/١٠٩٣، مادة (غرض).

(iv) مقاييس اللغة، لابن فارس:٤/٤١٧-٤١٨.

(v) ينظر: العين، للفراهيدي: ٢/١١٢؛ والصحاح: ١/٢٧٣، مادة (بعث).

(vi) ينظر: الصحاح: ١/273؛ ولسان العرب: ٢/١١٧.

(vii) ينظر: مقايس اللغة: ١/٢٦٦، مادة: (بعث)؛ ولسان العرب: ٢/١١٧.

(viii) لسان العرب: ٢/١١٧.

(ix) ينظر: لسان العرب: ١٥/١٤٣، مادة (غيا).

(x) ينظر: شرح الكافية الشافية، جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني: ٤/ ٢١٣١.

(xi) ينظر: مقاييس اللغة: ٤/400، مادة: (غوى).

(xii) العين: ٣/٦٦، مادة (حكم).

(xiii) ينظر: تهذيب اللغة: ٤/٦٩، مادة (حكم)؛ وينظر أيضاً: الصحاح/ ٥/١٩٠١- ١٩٠٢، مادة (حكم)؛ ولسان العرب: ١٢/١٤٠-١٤١.

(xiv) لسان العرب: ١٢/١٤٠، مادة (حكم).

(xv) الصحاح: ١/١٤٥، مادة (سبب)؛ ومقاييس اللغة: ٣/٦٤؛ ولسان العرب: ١/458، مادة (سبب)

(xvi) مقاييس اللغة: ٣/٦٣، مادة (سبَّ).



(xvii) ينظر: منهاج الوصول إلى علم الأصول، للبيضاوي: ٩٨.

(xviii) البدر الطالع: ١٩٤/٢.

(xix) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي: ٧٣.

(xx) ينظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية: ٤١٨.

(xxi) مباحث العلة: ٧٧.

(xxii) تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي: ١٣٦؛ وينظر أيضا: مباحث العلة في القياس: ١٠٥.

(xxiii) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين: ١٠٥-١٠٦.

(xxiv) جمع الجوامع مطبوع مع شرحه البدر الطالع: ١٠٢/١.

(xxv) يُنظر: التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده: ٤٧١.

(xxvi) ينظر: حاشية المرجاني على شرح العقائد العضدية: ١٠/١؛ وحاشية الشربيني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: ٩٥/١.

(xxvii) يُنظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، د. محمود قاسم١٩٦٤: ص٨٨.

(xxviii) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد: ص٣٠١؛ والفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي: ص٢٢٨.

(xxix) ينظر: التمهيد، للباقلاني: ص٣٠- ٣٢؛ ونهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني: ص٣٩٧؛ والمحصل للرازي: ص٢٩٦؛ والمطالب العالية، للرازي: ١٤٠/٤-١٤١؛ وغاية المرام، للآمدي: ص٢٢٤.

(xxx) ينظر: اللمع، للإمام الأشعري: ص١١٧؛ والتمهيد، للباقلاني: ص٣٤١؛ والإرشاد، للجويني: ص٢٥٨؛ ونهاية العقول، للإمام الرازي: ٢٨٢/٤. ويُنظر أيضاً: الآمدي وآراؤه الكلامية، أ.د. حسن الشافعي: ص٤٢٠؛ ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، أ.د. علي سامي النشَّار: ٤٧٩/١.

(xxxi) الآمدي وآراؤه الكلامية: ص٤٢٠.

(xxxii) هنالك اختلافٌ في بعض أصول المعتزلة التي ذكرها الإمام الرسي عما جاء في صيغته النهائية عند متأخري المعتزلة.

(xxxiii) يُنظر: نشأة الفكر الفلسفي: ٤٨٠/١.

(xxxiv) مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي: ص٦٠.



(xxxv) شرح الأصول الخمسة: ص٣٠١.

(xxxvi) يُنظر: الآمدي وآراؤهُ الكلامية: ص٤٢١.

(xxxvii) مقدمة مناهج المتكلمين، محمود قاسم: ص٩٠.

(xxxviii) ينظر: الآمدي وآراؤه الكلامية: ص٤٢١.

(xxxix) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبِدع، للإمام أبي الحسن الأشعري: ص١١٧.

(xl) التمهيد، لأبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني: ص٣٤١.

(xli) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني: ص٢٥٨.

(xlii) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد صالح زركان: ص٥١١.

(xliii) ينظر: نهاية العقول، للرازي: ٢٨٢/٤.

(xliv) ينظر: المواقف وشرحه: ٢٠٢/٨-٢٠٣.

(xlv) ينظر: شرح المقاصد: ٢٨٢/٤- ٢٨٣.

(xlvi) يُنظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: ص٥١٣.

(xlvii) ينظر: نهاية العقول في دراية الأصول، الإمام فخر الدين الرازي: ٢٤٧/٣؛ وشرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازاني: ٢٨٢/٤.

(xlviii) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: ص٥١٥.

(xlix) ينظر: الآمدي وآراؤه الكلامية: ص٤٢١.

(l) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار: ١٣٥/١١ وما بعدها.

(li) ينظر: نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، عبد النور بزا: ٩٨-٩٩.

(lii) نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني: ٤٠٦.

(liii) ينظر: شرح الأصول الخمسة: ص٣٠١ فما بعدها؛ والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي: ص١٤٩ فما بعدها؛ والملل والنحل، للشهرستاني: ٤٠؛ وشرح المقاصد: ٣٢٩/٤-٣٣٠؛ ونشأة الفِكر الفلسفي: ٤٩٨/١.

(liv) ينظر: الفائق في أصول الدين، ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي: ٢٩١-٢٩٢.

(lv) ينظر المصدر السابق: ٢٩٣-٢٩٤.

(lvi) ينظر: شرح المواقف: ٨/ ٢١٨- ٢١٩؛ وشرح المقاصد: ٤/ ٣٣١-٣٣٤.

(lvii) ينظر: المواقف وشرحه: ٨/ ٢١٨-٢١٩.



(lviii) ينظر: مبدأ السببية، د. محمود عيد نفيسة: ص١٠١.

(lix) يُنظر: شرح فصوص الحِكم للفارابي: ص١٣٣؛ وعيون المسائل للفارابي: ص٦٨؛ وشرح الإشارات والتنبيهات للبن سينا، لنصير الدين الطوسي: ١٨٣/٣ فما بعدها. وينظر أيضا: معالم الفلسفة الإسلامية، محمد جواد مغنية: ص٥٥-٥٧.

(lx) التعليقات للمعلم الثاني الحكيم أبي نصر محمد الفارابي ت(٣٣٩هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد، ١٣٤٦هـ: ص٢.

(lxi) عيون المسائل، للفارابي: ص٦٨.

(lxii) أَبُو عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدُ بنُ عُمَرَ الصَّيْمَرِيُّ، من شيوخ المعتزلةِ البصريِّينَ، ومن رجال الطبقة الثَّامنة، أخذَ عن أَبِي عَلِيٍّ الجُبَّائِيِّ، وَانْتَهَتْ إِلَيْهِ رِئَاسَةُ الكَلاَمِ بَعْدَ الجُبَّائِيِّ، توفي سنة (٣١٥هـ) ومن مصنفاتهِ:(المَسَائِلِ). يُنظر: سير أعلام النبلاء: ٤٨٠/١٤؛ وطبقات المعتزلة: ص٩٦.

(lxiii) يُنظر: مقالات الإسلاميين، للإمام الأشعري: ١/ ٣١٨.

(lxiv) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار الأسد أبادي: ١١/ ٩٢-٩٣.

(lxv) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصنيف: نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي ت(٦٧٢هـ) شرح جمال الدين الحسن بن يوسف الحلي: ص٢٨٤.

(lxvi) ويقصد بهم الأشاعرة.

(lxvii) المصدر السابق: المكان نفسه.

(lxviii) المصدر نفسه: ص٩٨.

(lxix) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية: ٤٥٥/١.

(lxx) شفاء العليل: ص٤١٨.

(lxxi) المصدر نفسه: ص٤٥١.

(lxxii) التمهيد للباقلاني: ص٣٠-٣١.

(lxxiii) التمهيد، للباقلاني: ص٣١-٣٢.

(lxxiv) نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني: ص٣٩٧.

(lxxv) الأربعين في أصول الدين، فلإمام فخر الدين الرازي: ٣٥٠/١.

(lxxvi) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماءِ والمتكلمين، فخر الدين الرازي: ص٢٩٦.



(lxxvii) المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام فخر الدين الرازي: ٤/١٤٠-١٤١.

(lxxviii) غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي: ص٢٢٤.

(lxxix) ينظر: الآمدي وآراؤه الكلامية: ص٤٢٩.

(lxxx) غاية المرام: ٢٣٣.

(lxxxi) طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، القاضي ناصر الدين البيضاوي: ص٢٠٣.

(lxxxii) شرح المواقف: ١٩/١. وينظر أيضا: ٨/ ٢٢٤ وما بعدها.

(lxxxiii) العقائد العضدية مطبوع مع شرحه للدواني وحاشية إسماعيل الكلنبوي: ٢/٢٠٧- ٢٠٩.

(lxxxiv) الاقتصاد في الاعتقاد، حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي: ص٣٠٦.

(lxxxv) إحياء علوم الدين، حجة الإسلام أبي حامد الغزالي: ٥/١٧٦- ١٧٧.

(lxxxvi) إحياء علوم الدين: ٦/٢٨٨.

(lxxxvii) شرح المقاصد: ٤/٣٠٢-٣٠٣.

(lxxxviii) يُنظر: متن تهذيب المنطق والكلام، للعلامة الثاني سعد الدين التفتازاني: ص٩٣.

(lxxxix) شرح العقائد، سعد الدين التفتازاني ضمن المجموعة السنية: ص٤٠٠.

(xc) ينظر: الأربعين في أصول الدين: ١/٣٥٠؛ وغاية المرام: ص٢٢٦؛ وطوالع الأنوار من مطالع الأنظار: ص٢٠٣؛ والمواقف مع شرحه: ٨/ ٢٢٤- ٢٢٥.
وهذا الدليل أخذه المتكلمون من الفلاسفة كما يشير إليه الدكتور محمد شلبي: ينظر: تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي: ١٠٠.

(xci) تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي: ١٠٠؛ وينظر: التعليقات على شرح العقائد العضدية: ٤٧٢.

(xcii) ينظر: شرح المواقف: ٨/٢٢٤.

(xciii) تعليل الأحكام: ١٠١.

(xciv) ينظر: تعليل الأحكام: ١٠٢.

(xcv) ينظر: التعليقات على شرح الدواني على العقائد العضدية: ٤٧٠-٤٧٢.

(xcvi) التعليقات على شرح العقائد العضدية: ٤٧٣.

(xcvii) ينظر: رسالة التوحيد، محمد عبده: ٥٧.

(xcviii) ينظر: رسالة التوحيد، محمد عبده: ٥٨.



(xcix) ينظر: المحصول: ١٧٩/٥.

(c) المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي فخر الدين: ١٧٣/٥-١٧٤.

(ci) قارن بين كلامه هنا وما نقلناه عنه في الصفحة: ٢٤من هذا البحث.

(cii) ينظر الصفحة: ٢٤ من هذا البحث.

(ciii) الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي:٢٠٢/٣.

(civ) مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب: ١٠٣٩/١-١٠٤٠.

(cv) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: ١٧٦/٤-١٧٧.

(cvi) البدر الطالع، لابن السبكي: ١٩٤/٢.

(cvii) ينظر: شرح مختصر المنتهى: ٣١٧/٣.

(cviii) رسالة التوحيد، للإمام محمد عبده: ٥٧.

(cix) شرح المواقف: ٢٢٧/٨.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

١. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي ت(٦٣١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان.
٢. إحياء علوم الدين، حجة الإسلام أبي حامد الغزالي ت(٥٠٥هـ)، تحقيق: علي محمد مصطفى وسعيد المحاسني، دار الفيحاء- دمشق، ودار المنهل ناشرون- دمشق، ط-١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
٣. الأربعين في أصول الدين، فلإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، د-ط، د-ت.



٤. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة السعادة- مصر، ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م.
٥. الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا، ومعه شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف- القاهرة، ط-٣، د-ت.
٦. الاقتصاد في الاعتقاد، حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ت(٥٠٥هـ)، دار المنهاج- جدة/ المملكة العربية السعودية، ط-١، ١٤٣٧هـ- ٢٠١٦م.
٧. الآمدي وآراؤه الكلامية، أ.د. حسن الشافعي، دار السلام- القاهرة، ط-٢، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.
٨. تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ت(٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط-٤، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م.
٩. التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، مكتبة الشروق الدولية- القاهرة، ط-١، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
١٠. التعليقات، المعلم الثاني الحكيم أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ت(٣٣٩هـ) مطبعة مجلس دار المعارف العثمانية- حيدر آباد، ١٣٤٦هـ.
١١. تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية- بيروت، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.
١٢. التمهيد، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، المكتبة لشرقية- بيروت، ١٩٥٧م.
١٣. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور ت(٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط-١، ٢٠٠١م.
١٤. حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية ت(٧٥١هـ)، مطبعة المدني، القاهرة.
١٥. حاشية اسماعيل الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني الصديق على العقائد العضدية، دار سعادت- تركيا، ١٣١٦هـ.
١٦. رسالة التوحيد، للإمام محمد عبده، د. محمد عمارة، دار الشروق- بيروت، ط-١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.
١٧. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب- بيروت.



١٨. شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة- القاهرة، ط-٣، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
١٩. شرح الكافية الشافية، جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، وإحياء التراث الإسلامية / كلية الشريعة/ مكة المكرمة، ط-١، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م
٢٠. شرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازاني ت(٧٩٣هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب- بيروت/ لبنان، ط-٢، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
٢١. شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي ت(٧٥٦هـ) تأليف: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ت(٨١٦هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت، ط-١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
٢٢. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية، تحقيق: د. السيد محمد السيد وسعيد محمود، دار الحديث- القاهرة، ط-٢، ١٩٩٧م.
٢٣. طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، القاضي ناصر الدين البيضاوي ت(٦٨٥هـ)، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل- بيروت، والمكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، ط-١، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.
٢٤. العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي ت(١٧٠ه)، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال ،د-ط، د-ت.
٢٥. غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي ت(٦٣١هـ)، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، لجنة إحياء التراث الإسلامي- القاهرة، ١٣٩١هـ- ١٩٧١م.
٢٦. الفائق في أصول الدين، ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي ت(٥٣٦ه)، تحقيق: ولفرد مادلونك و مارتين الناشر: مكدرمت، مؤسسة بزوهشتي حكمت وفلسفة إيران، و مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه آزاده برلين، ط-١.
٢٧. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد صالح زركان، دار الفكر- بيروت، د-ط، د-ت.
٢٨. الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة- القاهرة، ط-٢، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.



٢٩. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصنيف: نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي ت(٦٧٢هـ) شرح جمال الدين الحسن بن يوسف الحلي ت(٧٢٦هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت/ لبنان، ط-١، ١٩٨٨م.
٣٠. لسان العرب، محمد بن مكرم بن على ابن منظور الإفريقى ت(٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، ط-٣، ١٤١٤ هـ.
٣١. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبِدع، للإمام أبي الحسن الأشعري ت(٣٣٠هـ)، تحقيق وتعليق: د. حمودة غُرابة، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، ١٩٥٥م.
٣٢. مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط-٢، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
٣٣. مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، د. محمود عيد نفيسة، دار النوادر- سوريا دمشق، ط-١، ٢٠١٠م.
٣٤. متن تهذيب المنطق والكلام، للعلامة الثاني سعد الدين التفتازاني، مطبعة السعادة- مصر، ط-١، ١٣٣٠هـ- ١٩١٢م.
٣٥. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماءِ والمتكلمين، الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المكتبة الأزهرية- القاهرة، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.
٣٦. المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي فخر الدين ت(٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط-٣، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م.
٣٧. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب ت(٦٤٦هـ)، دراسة وتحقيق: د. نذير حمادو، دار ابن حزم- بيروت، ط-١، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.
٣٨. مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين- بيروت/ لبنان، ط-١، ١٩٩٦م.
٣٩. المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام فخر الدين الرازي ت(٦٠٦هـ)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي- بيروت/ لبنان، ط-١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.



٤٠. المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، ت(٤١٥هـ)، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، المؤسسة المصرية العامَّة للتأليف والترجمة والنشر والتوزيع- القاهرة، د-ط، د-ت.
٤١. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ت(٣٣٠هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية- بيروت، ١٩٩٠م.
٤٢. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني ت(٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د-ط، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٤٣. الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ت(٥٤٨هـ)، مؤسسة الحلبي- بيرت، د-ط، د-ت.
٤٤. مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط-٢، ١٩٦٤.
٤٥. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ت(٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط-١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.
٤٦. منهاج الوصول إلى علم الأصول، عبد الله بن عمر البيضاوي ت(٦٨٥هـ)، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط-١، ٢٠٠٦.
٤٧. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، أ.د. علي سامي النشَّار، دار السلام- القاهرة، ط-١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.
٤٨. نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، عبد النور بزا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- فرجينيا/ الولايات المتحدة الأمريكية، ط-١، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.
٤٩. نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: إلفرد جيوم، جامعة أكسفورد- بريطانيا، ١٩٣٤م.
٥٠. نهاية العقول في دراية الأصول، الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ت(٦٠٦هـ)، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر- بيروت/ لبنان، ط-١، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.



Sources and references

The Holy Quran:

1. Ruling on Usul Al-Ahkam, Abu Al-Hassan Ali bin Abi Ali bin Muhammad Al-Amidi d. (631 AH), investigation by: Abd Al-Razzaq Afifi, Islamic Office, Beirut - Damascus - Lebanon.

2. Reviving the Sciences of Religion, Hujjat Al-Islam Abu Hamid Al-Ghazali T (505 AH), edited by: Ali Muhammad Mustafa and Saeed Al-Mahasni, Dar Al-Faiha - Damascus, and Dar Al-Manhal Publishers - Damascus, i-1, 1431 AH - 2010 AD.

3. Al-Arba`een Fi Usul Al-Din, Imam Fakhr Al-Din Al-Razi, edited by: Dr. Ahmed Hegazy Al-Sakka, Al-Azhar Colleges Library - Cairo, d-i, d-t.

4. Guidance to the Cutters of Evidence in the Fundamentals of Belief, Imam Al-Haramayn Al-Juwayni, investigation by: Dr. Muhammad Yusuf Musa and



Ali Abdel Moneim Abdel Hamid, Al Saada Library - Egypt, 1369 AH - 1950 AD.

5. Signs and warnings, by Abu Ali Ibn Sina, with the explanation of Nasir al-Din al-Tusi, edited by: Dr. Soliman Donia, Dar Al Ma'aref - Cairo, T-3, D-T.

6. Economy in Belief, Hujjat al-Islam Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali d (505 AH), Dar Al-Minhaj - Jeddah / Kingdom of Saudi Arabia, i-1, 1437 AH - 2016 AD.

7. Al-Amadi and his verbal opinions, Prof. Hassan Al-Shafei, Dar Al-Salam - Cairo, i-2, 1434 AH - 2013 AD.

8. The Crown of Language and Arabic Sahih, Abu Nasr Ismail bin Hammad Al-Jawhari Al-Farabi (393 AH), edited by: Ahmad Abd Al-Ghafoor Attar, Dar Al-Alam for millions - Beirut, T-4, 1407 AH - 1987 AD.

9. Comments on Al-Dawani's Explanation of Brachial Beliefs, Mr. Jamal Al-Din Al-Afghani and Muhammad Abdo, Al-Shorouk International Library - Cairo, ed-1, 1423 AH-2002 AD.

10. Comments, the second teacher, the wise man Abi Nasr Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan Al-Farabi d. (339 AH) Ottoman Majlis House of Knowledge Press - Hyderabad, 1346 AH.

11. Explanation of Rulings, Muhammad Mustafa Shalabi, Arab Renaissance House - Beirut, 1401 AH - 1981 AD.

12. Preface, Judge Abu Bakr Muhammad bin Al-Tayyib bin Al-Baqlani, Sharqia Library - Beirut, 1957 AD.

13- Tahdheeb Al-Linguistics, Muhammad Ibn Ahmad Ibn Al-Azhari Al-Harawi, Abu Mansour T (370 AH), Edited by: Muhammad Awad Terrif, House of Revival of the Arab Heritage - Beirut, i-1, 2001 AD.



14. One of the Souls to the Land of Weddings, Muhammad Ibn Abi Bakr Shams al-Din Ibn Qayyim al-Jawziya (751 AH), Al-Madani Press, Cairo.
15. Ismail Al-Kalnbawi's commentary on the explanation of Jalal al-Din al-Dawani al-Siddiq on the Brachial Beliefs, Dar Sa'adat - Turkey, 1316 AH.
16. The message of monotheism, by Imam Muhammad Abdo, d. Muhammad Emara, Dar Al-Shorouk - Beirut, i-1, 1414 AH- 1994 AD.
17. Al-Hajeb was raised on the authority of Mukhtasar Ibn al-Hajib, Taj al-Din Abd al-Wahhab ibn Ali al-Sobky, investigation by: Ali Muhammad Moawad and Adel Ahmad Abd al-Muawjid, The World of Books - Beirut.
18. Explanation of the Five Principles, by Judge Abdul-Jabbar bin Ahmed, investigation by: Dr. Abdel Karim Othman, Wahba Library - Cairo, 3 editions, 1416 AH - 1996 AD.
19. Explanation of Al-Kafiya Al-Shafiyah, Jamal al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah bin Malik al-Tai al-Jiani, investigation by: Abdul-Moneim Ahmad Haridi, Umm Al-Qura University and Islamic Heritage Revival / College of Sharia / Makkah Al-Mukarramah, i-1, 1402 AH - 1982
20. Explanation of the objectives, Masoud bin Omar al-Taftazani, d. (793 AH), edited by: Dr. Abdul Rahman Amira, The World of Books - Beirut / Lebanon, i-2, 1419 AH- 1998 AD.
21. Explanation of the positions of Judge Adad al-Din Abd al-Rahman al-Iji T (756 AH) Written by: Mr. Sharif Ali bin Muhammad al-Jarjani T (816 AH), Dar al-Kutub al-Ilmiyya - Beirut, i-1, 1419 AH - 1998 AD.
22. The healing of the sick in matters of judgment, destiny, wisdom and justification, by Ibn Qayyim al-Jawziyyah, investigation by: Dr. Mr. Muhammad Al-Sayed and Said Mahmoud, Dar Al-Hadith - Cairo, ed-2, 1997 AD.



23. Judge Nasir al-Din al-Baidawi (685 AH), verified by Abbas Soliman, Dar Al-Jeel - Beirut, and Al-Azhar Library for Heritage - Cairo, i-1, 1411 AH - 1991 AD.

24. Al-Ain, Abu Abdul Rahman Al-Khalil bin Ahmed bin Amr Al-Farahidi d. (170 AH), edited by: Dr. Mahdi Al-Makhzoumi, Dr. Ibrahim Al-Samarrai, Al-Hilal House and Library, d-i, d-t.

25. The purpose of Al-Maram in the science of theology, Seif al-Din al-Amadi (631 AH), investigated by: Hassan Mahmoud Abd al-Latif al-Shafi'i, Committee for the Revival of Islamic Heritage - Cairo, 1391 AH - 1971 AD.

26. Al-Faiq fi Usool al-Din, Rukn al-Din ibn al-Malahmi al-Khwarizmi (536 AH), edited by: Wolffer Madlonk and Martin Publisher: Makdramat, the Buzuhishti Foundation for Ruling and Philosophy of Iran, and the Institution for Islamic Reading Danshakah Azadeh Berlin, ed-1.

27. Fakhr al-Din al-Razi and his verbal and philosophical views, d. Muhammad Saleh Zarkan, Dar Al-Fikr - Beirut, d-i, d-t.

28. Islamic verbal sects, entrance and study, d. Ali Abdel-Fattah Al-Maghribi, Wahba Library - Cairo, i-2, 1415 AH- 1995 AD.

29. Revealing what is meant in explaining the abstraction of belief, classification: Nasir al-Din Muhammad ibn al-Hasan al-Tusi d. (672 AH) Sharh Jamal al-Din al-Hasan ibn Yusuf al-Hilli T. (726 AH), Al-Alamy Foundation for Publications - Beirut / Lebanon, i-1, 1988 AD.

30. Lisan Al-Arab, Muhammad bin Makram bin Ali Ibn Manzur Al-Afriqi d. (711 AH), Dar Sader - Beirut, 3rd Edition, 1414 AH.



31. The Glossy Response to the People of Aberration and Heresy, by Imam Abi Al-Hasan Al-Ash'ari d. (330 AH), investigation and comment: Dr. Hammouda Ghoraba, Egypt Press, an Egyptian joint stock company, 1955.
32. The 'Illah in Measurement for the Fundamentalists, Dr. Abd al-Hakim Abd al-Rahman al-Saadi, Dar al-Bashaer al-Islamiyya - Beirut, ed-2, 1421 AH-2000 AD.
33. The principle of causation in Islamic thought in the modern era, d. Mahmoud Eid Nafeesa, Dar Al Nawader - Syria Damascus, i-1, 2010.
34. The text of Tahdheeb logic and speech, by the second scholar, Saad Al-Din Al-Taftazani, Al-Saada Press - Egypt, i-1, 1330 AH- 1912 AD.
35. Summaries of the ideas of advanced and later scholars, sages and speakers, Imam Fakhr al-Din Muhammad bin Omar al-Razi, Al-Azhar Library - Cairo, 1436 AH - 2015 AD.
36. The harvest, Abu Abdullah Muhammad bin Omar al-Razi Fakhr al-Din d (606 AH), study and investigation by: Dr. Taha Jaber Fayyad al-Alwani, Foundation for the message, i-3, 1418 AH - 1997 AD.
37. Summary of Muntaha Question and Hope in the Science of Usul and Controversy, Jamal al-Din Abi Amr Othman bin Omar, known as Ibn al-Hajib (646 AH), study and investigation by: Dr. Nazir Hammado, Dar Ibn Hazm - Beirut, ed-1, 1427 AH-2006 AD.
38. The doctrines of the Islamists, d. Abdel-Rahman Badawi, House of Knowledge for the Millions - Beirut / Lebanon, 1st Edition, 1996 AD.
39. The High Claims of Divine Knowledge, Imam Fakhr al-Din al-Razi d. (606 AH), verified by: Dr. Ahmed Hegazy Al-Sakka, Arab Book House - Beirut / Lebanon, i-1, 1407 AH, 1987 AD.



40. Al-Mughni in the chapters of monotheism and justice, Judge Abu Al-Hassan Abdul-Jabbar Al-Assad Abadi, d. (415 AH), investigation by: Muhammad Ali Al-Najjar and Abdel Halim Al-Najjar, The Egyptian General Foundation for Authorship, Translation, Publishing and Distribution - Cairo, d-i, d-t.

41. Articles of Islamists and the Difference of Worshipers, Imam Abi Al-Hassan Ali bin Ismail Al-Ash'ari d. (330 AH), edited by: Muhammad Mohiuddin Abdul Hamid, Al-Asriyya Library - Beirut, 1990 AD.

42. The Standards of Language, Ahmed bin Faris bin Zakaria al-Qazwini (395 AH), edited by: Abd al-Salam Muhammad Harun, Dar al-Fikr, d-i, 1399 AH - 1979 CE.

43. Al-Mullal and Al-Nahl, Abu Al-Fath Muhammad bin Abdul Karim Al-Shahristani d. (548 AH), Al-Halabi Foundation - Burt, d-i, d-t.

44. Approaches to Evidence in the Beliefs of the Millat by Ibn Rushd with an Introduction to Criticism of Schools of Theology, Dr. Mahmoud Qasim, The Anglo-Egyptian Library, ed-2, 1964.

45. Approach to the Sunnah of the Prophet in denouncing the words of the Fatalistic Shiites, Taqi al-Din Ahmad bin Abd al-Halim bin Taymiyyah al-Harrani d. (728 AH), edited by: Muhammad Rashad Salem, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, i-1, 1406 AH - 1986 CE.

46. Approach to the Knowledge of Fundamentals, Abdullah bin Omar Al-Baidawi (685 AH), Al-Risalah Foundation - Beirut, 1st Edition, 2006.

47. The emergence of philosophical thought in Islam, Prof. Ali Sami Al-Nashar, Dar Al-Salam - Cairo, i-1, 1429 AH- 2008 AD.

48. The theory of reasoning in theological and fundamentalist thought, Abd al-Nur Baza, International Institute of Islamic Thought - Virginia / United States of America, i-1, 1432 AH - 2011 AD.



49. The End of Acting in the Science of Theology, Abdul Karim Al-Shahristani, edited by: Elfred Geum, Oxford University - Britain, 1934 AD
50. The End of Minds in Derayat al-Usul, Imam Fakhr al-Din Muhammad bin Omar al-Razi, d. (606 AH), edited by: Saeed Abd al-Latif Fouda, House of Ammunition - Beirut / Lebanon, i-1, 1436 AH - 2015 AD.

